Studia Friburgensia

DIVUS THOMAS

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, III. Serie

BEGRÜNDET VON

Protonotar Dr. Ernst COMMER



HERAUSGEBER :

Dr. G. M. MANSER O. P. und Dr. G. M. HÄFELE O. P.
Professoren an der Universität Freiburg (Schweiz)

Fünfter Jahrgang
(Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 41. Jahrg.)
1927



FREIBURG I. D. SCHWEIZ. ST. PAULUS-DRUCKEREI
Administration : Villa St. Hyacinth, Freiburg

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

§ 3.

Das Kausalprinzip. [1]

Es gab gründliche und verdienstvollste Historiker, welche die thomistische Fassung des Kausalprinzips für einen Eckstein des Thomismus hielten. Ich glaube, das ist richtig. Aber ich hoffe zu zeigen, daß auch dieser Eckstein noch auf einer tiefern Lehre, jener von *Akt* und *Potenz* ruht.

Weil das Kausalprinzip nicht jedes Sein, sondern nur das *Verursachte* berührt, ist es nicht mehr im gleich strengen Sinne ein *ontologisches* Beweisprinzip wie das Prinzip des Widerspruchs, der Identität und des zureichenden Grundes. Es setzt diese als höhere voraus, hängt also von ihnen als Prüfnormen ab, ohne aber von ihnen *abgeleitet* zu sein. Diese Abhängigkeit tut seiner gewaltigen **Bedeutung** keinen Eintrag. Ich glaube, es war Byron, der dasselbe die Säule der modernen Naturwissenschaften genannt. Aber es ist weit mehr. Weil, wie Nic. Kaufmann sagte [2], jede Wissenschaft eine cognitio rei per causas ist, muß der Satz : jede Wirkung hat eine Ursache, die Grundfeste, vorab der Metaphysik, dann aber überhaupt jeder menschlichen Wissenschaft sein. Dabei greift es so eminent in das sittlich-staatlich-sozial-praktische Leben hinein, daß sein Fall nicht etwa bloß die Leugnung jeder Freiheit und Verantwortlichkeit, sondern den Ruin des gesamten natürlichen und übernatürlichen Lebens nach sich zöge. Es ist ein *Seins-*, *Erkenntnis-* und *Lebensprinzip* zugleich. Ohne seine

[1] Fortsetzung des III. Kapitels : *Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese.*

[2] Elemente der aristotelischen Ontologie. Luzern 1917. S. 152.

Gültigkeit kann es gar nicht geleugnet werden, denn seine Leugnung setzt einen Leugnenden als Ursache voraus. Liegt nicht hierin der sprechendste Beweis für seinen unmittelbar evidenten, d. h. analytischen Charakter ? Vielleicht liegt auch hierin der Grund, warum die Alten dasselbe nicht einmal unter die ersten Prinzipien *katalogisierten.* Es war für sie wie *selbstverständlich.* Ohne irgend eine tiefere Begründung schrieb der göttliche Plato : es sei doch klar, daß alles Gewordene eine Ursache haben müsse : « δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τιν' αἰτίαν γίγνεσθαι ». [1] Jedenfalls liegt in dieser jedermann bezwingenden Evidenz und Selbstverständlichkeit des Kausalprinzips, die auch den Leugner des Selbstwiderspruchs überführt, seine Stärke und der Grund, warum es im tobenden Sturme der wissenschaftlichen Angriffe den *gesunden Menschensinn* immer wieder als unverbrüchlich treuen Bundesgenossen an seiner Seite hatte. Keine Philosophie darf der sana ratio sich entschlagen !

Unterdessen sind die wissenschaftlichen **Schwierigkeiten** in bezug auf das Kausalprinzip groß und zahlreich geworden. Schon Wilhelm Okkam und die beiden Okkamisten Nicolaus von Autricuria und Kardinal Peter d'Ailly hatten die Sonde des Zweifels an das Prinzip angelegt. [2] Seit Hume ist das Prinzip zur « cause célèbre » geworden. [3] Die modernen *Empiriker* leugnen seinen analytischen Charakter und stellen damit seine *Gültigkeit* in Frage. Die *Idealisten* sind Gegner seiner *Realität.* Daß dieser Ansturm auch trübende Wellen in unser Lager verschlagen mußte, wem ist das nicht verständlich ? Wer den kurzen Bericht liest, den Al. von Schmid über die beiden internationalen katholischen Kongresse von Paris 1888 und Brüssel 1894 über die Stellung, die J. J. O'Mahony, A. de Margeri, Graf Domet de Vorges, J. Fuzier und J. B. Vinati zum *analytischen* Charakter des Kausalprinzips einnahmen, überzeugt sich leicht davon. [4] Ostler [5] und Geyser [6] haben darüber weitere Gesichtspunkte erörtert. Für Farges

[1] Phileb. XIV. Ed. Did. I. 409. 53.

[2] *Manser,* « Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert. » Jahrbuch für Philosophie und sepkulative Theologie. B. 27.

[3] Prof. Dr. *Al. von Schmid,* Das Kausalprinzip. Phil. Jahrb. B. IX. 278.

[4] Das. 265-270.

[5] *Sachs,* Grundzüge der Metaphysik, ed. von Dr. phil. *H. Ostler* (Paderborn 1921). S. 51-58.

[6] Dr. *Jos. Geyser,* Einige Hauptprobleme der Metaphysik (Herder 1923). S. 75-107. Derselbe, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur (Münster 1915). S. 94-123.

gehört das Prinzip überhaupt nicht zu den ersten unmittelbar evidenten Prinzipien.[1] Verschieden sind auch die Meinungen über das *Verhältnis* unseres Prinzips zu den höhern ontologischen Prinzipien: Widerspruchs- und Identitätsprinzip usw. Die einen *leiten* es von jenen ab, die andern leugnen jede Reduktion auf dieselben. Viel diskutiert wird die richtige *Formulierung* des Prinzips. Zwei Fragen, die für uns verschieden, wenn auch nicht unabhängig voneinander sind, werden vielfach zusammengeworfen: die *Realität* und die *Gültigkeit* des Prinzips. Die härteste Nuß in unserem Problem bildet der *Erkenntnisursprung* des Kausalprinzips. Alle ersten Prinzipien sollen durch *Induktion* entstehen. So ergibt sich dann für den Thomismus der Zirkelschluß, den man ihm öfter vorwarf: die ersten Prinzipien ruhen auf der Induktion und die Induktion auf den ersten Prinzipien! Auch Aristoteles und Thomas reden von dieser Induktion. Sie scheinen also auch nicht sehr klar über die Frage gedacht zu haben. Und doch sollen sie uns in den folgenden Ausführungen leitende Führer sein[2]!

Vielleicht gelingt es uns, die dunkle und schwierige Frage in etwas zu klären, wenn wir zuerst den Begriff der *Kausalität* erörtern, um dann in drei weitern Punkten: die *Formulierung* des Kausalprinzips, seine *Realität* und seine zwingende *Gültigkeit* näher ins Auge zu fassen. Wenn wir uns nicht täuschen, gruppieren sich alle weitern Schwierigkeiten um diese vier Hauptfragen.

Die Kausalität.

Was ist Kausalität? Dieser Begriff, richtig bestimmt, ist sehr weit und sehr tief. Er ist sehr *weit*. Er umfaßt die Ursache und die Wirkung, ihre korrelative Wechselbeziehung, ihre Arten und Bedingungen. Über alles das dürfen wir, dem Rahmen der Arbeit entsprechend, nur Hauptgedanken herausheben. Richtig gefaßt, wäre

[1] La crise de la certitude. Paris 1908. p. 150.

[2] Der Ausgabe Didot folgend, verweisen wir bei *Aristoteles* auf folgende Quellen, die mit unserem Probleme spezieller in Beziehung sind: I. Anal. Post. c. 3; II. c. 10 u. 11 (11 u. 12); II. c. 14 u. 15 (16, 17, 18, 19); II. Phys. c. 3; VII. Phys. c. 1; II. De Anima, c. 6; I. Met. c. 3-10; IV. Met. c. 1 u. 2 (V. 1 u. 2). Bei *Thomas* die entsprechenden Kommentare: in I. Anal. Post. lect. 6 u. 7; in II. Anal. Post. lect. 9, 10, 11; in II. lect. 18, 19, 20; in II. Phys. lect. 5, 6; in VII. Phys. lect. 1, 2; in I. Met. lect. 3-10, V. Met. lect. 1, 2; in II. de Anima, lect. 13. Dazu weiter bei Thomas: Potentia, q. 5 a. 1; Sum. theol. I. q. 2. 44, 45, 46; c. G. II. 6, 7, 8, 9, 10, 19; III. 2 u. 3, 65-69, 94.

der Begriff der Kausalität sehr *tiefgreifend.* Er müßte das treffen, was die Kausalität zur Kausalität macht, ihre *ratio formalis,* das, ohne was es keine Ursächlichkeit gibt, das, was sie abhebt von dem, was ihr ähnlich ist und mit was sie häufig zusammengeworfen wird und was doch nicht zu ihr gehört.

Beginnen wir mit einem Gedanken, der scheinbar von unserer Frage uns entfernt, in Wahrheit aber sehr direkt mit derselben uns in Verbindung setzt. « Der Begriff der Kausalität, hat M. Wartenberg gesagt [1], hängt mit dem Begriff der *Substanz* aufs innigste zusammen. » Ohne eine *Vielheit von irdischen Substanzen,* bemerkt derselbe, den modernen monistischen Strömungen gegenüber, gibt es keine wahre Kausalität hier auf Erden, auch nicht auf dem Gebiete der Naturwissenschaft. [2] Wirken ohne Substrat, dem es inhäriert und ohne bleibende Potenzen oder Wirkfähigkeiten im Wesen der Substanzen, von denen es verursacht wird, gibt es nicht. [3] Das ist sehr wahr. *Das Kausalproblem wird wissenschaftlich ohne das Substanzproblem nicht gelöst.* Wirken und Gewirktes ohne einen Wirkenden gibt es nicht, weil es kein Werden gibt. Das hat Kant ganz richtig gefühlt und deshalb « Substanz » und « Ursache » wenigstens noch als formae a priori angenommen, die ihn allerdings auch nicht dem Phänomenalismus entrinnen lassen, weil sie nicht real sind. Die Geschichte der Philosophie wirft hier Schlaglichter auf unser Problem ! Was haben wir für einen Kausalbegriff, seitdem man mit der Metaphysik den realen *Substanzbegriff* zerschlagen hat ? Kausalität ist nur *successio,* ein bloßes Verhältnis *regelmäßiger Aufeinanderfolge* zwischen einem Antecedens und einem Sequens. Der ganze moderne Empirismus, Idealismus und Aktualismus waren gezwungen, die Kausalität in eine solche *regelmäßige* und daher angeblich auch *notwendige* Aufeinanderfolge zu verlegen. Damit konnte uns dann David Hume die Verwechslung des « post hoc, ergo propter hoc » um so leichter ins Gesicht werfen. Allein, die regelmäßige Aufeinanderfolge unterscheidet an sich überhaupt nicht « Kausalität » und « Nichtkausalität ». Sie setzt die Kausalität schon voraus und ist *eventuell* ein Erkenntnismittel, ein Kausalgesetz in einer bestimmten Materie *zu erkennen.* Die Kausalität selber in diese Sukzessionsregelmäßigkeit verlegen, heißt, wie Geyser treffend andeutet [4],

[1] Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung (Leipzig 1900). S. 10.

[2] Das. [3] Das. S. 10 u. 12.

[4] Hauptprobleme d. Met. S. 99-100 ; 155.

das Wesen der Kausalität von vornherein und prinzipiell ignorieren. Die Kausalität ist etwas viel Tieferes. Weiß doch jedermann, wie Kardinal Gonzalez richtig betonte, daß es regelmäßige Sukzessionen und Koëxistenzen gibt, die mit Kausalität überhaupt nichts zu tun haben. Man denke nur an die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, Finsternis und Licht. [1] Natürlich müßten wir mit diesem Kausalitätsbegriff der höchsten schöpferischen Tätigkeit Gottes den Charakter der Kausalität absprechen, da von « successio » in der « creatio » überhaupt nicht die Rede sein kann. [2] Aber auch der vornehmsten menschlichen Kausalität in der *freien Handlung*, die doch eminenteste Verursachung offenbart, hat man mit dieser Kausalitätsauffassung den Strick gedreht. Ist Kausalität regelmäßig-notwendige Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, dann ist es nicht bloß um die Freiheit geschehen, sondern diese widerspricht dem Kausalprinzip und damit der Wissenschaft, die doch wieder die Freiheit voraussetzt. Ein Chaos von Widersprüchen ! Ein Beweis, daß Kausalität etwas ganz anderes, etwas viel Tieferes ist ! So ist es. Kausalität bedeutet ihrem innersten Wesen nach : **Seinsentstehung des einen durch das andere** und daher **Seinsabhängigkeit** des einen vom andern. [3] Das, was entsteht und daher Sein erhält, ist die *Wirkung* — effectus. Das, durch das es entsteht, ist die *Ursache* — causa. Überall, wo Thomas unser Problem direkter berührt, ist ihm Ursächlichkeit : *Seinsentstehen* [4], entweder im *substanziellen* oder *akzidentellen* Sinne [5], oder *Seinsverleihung*, « conferens esse ». [6] In dieser Seinsentstehung des einen durch das andere und daher der Seinsabhängigkeit des einen vom andern liegt die *ratio formalis* der Kausalität. Aus ihr ergeben sich, wie in einer Ausstrahlung, alle weitern Bestimmungen, Unterscheidungen und Kausalarten. Hierüber nur skizzenhafte Andeutungen in den folgenden Punkten :

1. Vorerst eine mehr äußere Abgrenzung. Es gibt ein Gebiet, das, trotzdem es die wunderbarste Lebensfülle umfängt, mit Kausalität dennoch absolut nichts zu tun hat. Wir deuten hier auf das göttliche

[1] Philosophie des hl. Thomas von Aquin, I. 427.

[2] II. C. Gent. 19.

[3] « Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et *dependentiam* alicujus ab altero » I. 33. 1 ad 1 ; Pot. V. 1.

[4] III. C. G. 65.

[5] « Omne enim operans est aliquo modo causa *essendi* vel secundum esse substantiale vel accidentale » III. C. G. 67.

[6] III. C. G. 94.

trinitarische Innenleben hin. Unser Kausalitätsbegriff ermöglicht eine Abgrenzung diesem ursachslosen Reiche gegenüber.

Kausalität, so deuteten wir an, hat an sich, ihrer ratio formalis nach mit *successio :* zeitlicher Aufeinanderfolge, noch nichts zu tun. Wohl aber ist sie immer eine *processio*, ein Ausgehen der Wirkung von der Ursache, wobei selbstverständlich die Ursache ein Principium, eine ἀρχή ist im Hinblick auf die Wirkung als Principiatum. Processiones gibt es nun bekanntlich auch in der Trinität. Der Sohn geht vom Vater aus und der Heilige Geist vom Vater und Sohn. [1] Und doch keine Kausalität in jenem Reiche der Geheimnisse ! Wie das ? Schon Aristoteles und mit ihm Thomas betonten scharf [2], daß Kausalität und Processio sich nicht decken, daß der Begriff « Ursächlichkeit » nur eine besondere Art der Processio sei, weswegen sie der « Ursache » neben der Gattungsbezeichnung « ἀρχή » noch den Artsnamen « αἴτιον » gaben. [3] Mit Recht. Kein Mensch wird den Fahnenträger als Anfang eines Zuges für die Ursache derer halten, die ihm folgen. Und doch gibt es hier ein Ausgehen des einen von dem anderen. Eine besondere Art der Processio aber ist die Kausalität, weil sie als Seinsentstehung des einen durch das andere *Seinsabhängigkeit* bedeutet. Alles das hat mit den trinitarischen « processiones », da die gleiche unendlich vollkommene göttliche Natur im Vater, Sohn und Heiligen Geiste ist, absolut nichts zu tun. [4] Somit haben wir die notwendige Abmarkung !

2. Nach dieser Abgrenzung treten wir dem Reiche der Kausalität selber näher. Es ist groß, dieses Reich. Es reicht bis zum göttlichen Reiche und umfängt, wie später gezeigt werden muß, *alles Entstandene* und daher alles Werden. Zu oft, so scheint es uns, hat man die Kausalität einseitig nur auf die *Wirkursache* — causa efficiens — bezogen. Unermüdlich weisen dagegen Aristoteles und Thomas auf **vier verschiedene Hauptursachen** hin : Wirkursache, Formal-, Material- und Zweckursache. [5] Auch das ist wohl begründet. Denn die Ursache ist so vielfach verschieden, als die Seinsabhängigkeit der Wirkung von ihr. [6] Die ist aber eine vierfache : Das, *aus was*, « ἐξ οὗ » die Wirkung seinsinnerlich geworden, die *Materialursache*, die immer

[1] I. 27. 1-3 ; 36. 2.
[2] IV. Met. c. 1 ; Thomas in V. Met. lectio 1.
[3] Das. [4] I. 33. 1 ad 1.
[5] IV. Met. c. 2 ; I. Met. c. 3 ; II. Phys. c. 3 ; II. An. Post. c. 10 (11). Dasselbe bei Thomas in den lectiones zu den betreffenden Kapiteln.
[6] Pot. V. 1 ; II. C. G. 16.

potenzielles, weil bestimmbares Prinzip ist. Das aber, wodurch die Wirkung das ist, was sie ist, wird Form, « εἶδος », also *Formalursache* genannt. Weil sie die Materie determiniert, ist sie eine aktuelle Ursache. Weil sie das Wesen des Gewordenen ausdrückt, erkennen wir sie in der Definition, « τὸ τί ἦν εἶναι ». Beide, Materialursache und Formalursache sind in der Wirkung selbst, also *seinsinnerliche* Prinzipien und zugleich *gegenseitig* sich Ursachen, « causae invicem »: als Potenz und Akt, d. h. Bestimmtwerdendes und Bestimmendes. [1]

Zur Formalursache gehört die *Exemplarursache* — παράδειγμα —, insofern als die der Wirkung immanente Dingform ihr nachgebildet wurde, unterscheidet sich aber von letzterer, als sie sich außerhalb der Wirkung, « extra rem » findet. [2] Scharf und sich selbst immer konsequent betont Thomas, den monistischen Tendenzen der Neuplatoniker gegenüber, daß Gott *nie* seinsinnerliche Formalursache der Dinge genannt werden dürfe, sondern nur causa extrinseca, d. h. Wirk-, Final- und Exemplarursache. [3] — Damit haben wir schon angedeutet, daß die dritte der vier Hauptursachen: die *Wirkursache* — causa efficiens oder principium a quo — außer der Wirkung liegt, also zu den causae extrinsecae gehört. Und so ist es. Während Materie und Form im gebauten Hause selbst sind und das « Woraussein » und « Wassein » des Hauses bestimmen, besitzt das Haus die Existenz, also das Entstehen von dem Baumeister, als von einem außerhalb stehenden Prinzipe. Das leuchtet jedermann ein. Im übrigen aber ist die Erklärung der Wirkursache und ihrer Wirkursächlichkeit sehr schwierig und außerordentlich kompliziert. Eines aber ist jeder eigentlichen Wirkursache eigen, gleichviel welches ihre Wirkung sein mag, daß sie eine *Substanz* sein muß, deren Wesenheit oder Natur die Art ihrer Tätigkeit und damit der Wirkung näher bestimmt. [4] Ein Wirken, Verursachen ohne einen Wirkenden, ein Suppositum, ist schlechterdings unmöglich und sogar undenkbar. Das Axiom: « actiones sunt supposi-

[1] IV. Met. c. 2; II. Anal. Post. c. 10 (11). Thomas in V. Met. lect. 1. in II. An. Post. lect. 9.

[2] « Et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma *intrinseca* et haec dicitur species. Alio modo sicut *extrinseca* a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur et secundum hoc *exemplar* rei dicitur forma ». S. Thomas in V. Met. lect. 2; in II. Phys. lect. 5.

[3] I. Sent. D. 8. q. 1 a. 2 ad 2; Verit. 3. 1; Sum. th. I. 15. 1; C. G. I. 41; II. 53; III. 19. Wir zitieren hier gerade Quellen, die irrtümlich auch anders interpretiert wurden.

[4] II. Sent. D. 40. q. 1. a. 1; II-II. 58. 2.

torum », die Tätigkeiten haben in letzter Linie immer eine vollendete Einzelsubstanz zum Subjekt, ist für die Wirkursächlichkeit fundamental.[1] Je nach der verschiedenen *Natur* dieses Tätigen, ist das Tätigsein desselben ganz verschieden. Da Gott vermöge der Identität der Essenz und Existenz das Sein selbst ist, sind Substanz, Vermögen und Tätigsein in ihm dasselbe.[2] Er kann also nicht Ursache der Kausaltätigkeit, « actionis » genannt werden, sondern nur des Gemachten, « facti ».[3] Dementsprechend ist die ihm eigene Wirkung nicht dieses oder jenes Sein, sondern das Sein selbst[4], weshalb « Schaffen » nur ihm zukommt.[5] Völlig anders ist das Wirken der kreatürlichen Substanzen. Weil sie ihrem inneren Wesen nach aus Akt und Potenz sind, ist die Substanz nicht unmittelbar selbst tätig, sondern sie wirken durch Potenzen, d. h. aktive Vermögen, die tätig sind.[6] — Es ist eine ebenso moderne als einseitige Auffassung, die Ursächlichkeit überhaupt mit der Wirkursächlichkeit zu identifizieren. Sie decken sich absolut nicht. Da das « Woraussein » und « Wassein » des Hauses nur von der Material- und Formalursache abhängen, erschöpft die Wirkursächlichkeit das Sein der Wirkung durchaus nicht. Dennoch spielt die Wirkursache eine bedeutende Rolle. Von ihr geht *aktiv der erste Anstoß* — primus motus — zur Existenz der Wirkung und damit auch zur Verwirklichung der Material- und Formalursache aus.[7] Sie ist die Erstbewegerin zu dem, was wird « ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε ».[8] Es ist nicht so leicht, von der Wirkursache eine Begriffsbestimmung zu geben, die auf *jede* Ursächlichkeit, auch die schöpferisch göttliche, anwendbar wäre. Dennoch findet sich eine solche bei Aristoteles. Die Wirkursache, sagt er, « *ist schlechterdings die Machende des Gemachten,* ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου ».[9] Das « Machen » drückt die

[1] IV. Met. c. 8. Thomas I-II. 1. 7 ad 3; II-II. 58. 2; III. 7. 13.
[2] II. C. G. c. 8 u. 9. [3] II. C. G. 10.
[4] II. C. G. 6. 15; III. 66. [5] I. 45. 5.
[6] I. 77. 1. ss.; 79. 1; de Anima, q. 1. a. 12.
[7] « Nam efficiens est causa rei secundum, quod formam inducit vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. » Pot. V. 1.
[8] II. An. Post. c. 10 (Did. I. 161. 22). Diese und die folgende Definition « ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη » (II. Phys. c. 3) treffen das kreatürliche Werden.
[9] IV. Met. c. 2 (II. 515. 9) Thomas in V. Met. lect. 2. Damit will ich dem Stagiriten nicht etwa den Kreationsbegriff zuerteilen. Aber seine Definition ist anwendbar auf ihn im Sinne des Symbolums: « factorem coeli et terrae ». In der lateinischen Übersetzung « simpliciter faciens ejus, quod factum est » wird dasselbe gut ausgedrückt.

existenzielle Bedeutung der Wirkursache trefflich aus. Das « ὅλως », « schlechterdings », besagt, daß Aristoteles mit dieser Definition die eigentliche ratio formalis der Wirkursache treffen wollte. — Wie wenig nach Aristoteles und Thomas die Wirkursache das Totalsein der Wirkung erschöpft, geht auch daraus hervor, daß sie beide die Wirkursache von der *Finalursache* abhängig machen. Die Zweckursache ist das, « weswegen » — οὗ ἕνεκα — die Wirkursache tätig ist.[1] Weil die Wirkursache nur insofern Wirkursache ist, als sie wirkt und sie nur wirkt, als sie zu einer Wirkung als ihrem Ziel hingeordnet ist, ist dieses Ziel notwendig ihr *Gut*, gleichviel ob sie es erkennt und frei wählt oder naturnotwendig zu ihm hingeordnet ist. Insofern ist es unbestreitbar richtig, daß jede Wirkursache wegen einem Gut, einem scheinbaren oder wirklichen, tätig ist[2], und konnte Aristoteles mit Recht den Satz an die Spitze der nikomachischen Ethik stellen : alles geschieht des Guten wegen, « τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται ».[3] Richtig ist es in diesem Sinne auch, daß die Zweckursache die Ursache der Ursachen ist, denn sie bewegt die Wirkursache, und diese verwirklicht ihrerseits wieder die Formal- und Materialursache.[4] So und nur so erhält das Totalsein der Wirkung, d. h. des Entstandenen in den vier Ursachen eine restlose Erklärung.

3. Noch ein paar Andeutungen über das **Verhältnis** von Ursache und Wirkung.

Ist Kausalität Seinsentstehung des einen durch das andere und daher Seinsabhängigkeit der Wirkung von der Ursache, dann muß zwischen beiden eine *Realdistinctio* sein. Die Ursache als Sein-Gebendes verhält sich zur Wirkung als Sein-Empfangendes wie Aktuelles zum Potenziellen, und diese sind immer real verschieden.[5] Nicht bloß das. Da die Ursache durch ihre Ursächlichkeit ein neues Sein, das eben die Wirkung ist, setzt, müssen Ursache und Wirkung zwei numerisch verschiedene Wesenheiten und Naturen besitzen.[6] Häufig hat man diesen Realunterschied nur auf die Wirk- und Zweckursache bezogen. Mit Unrecht. Wenn die Wirkung entitativ von allen Ursachen abhängt, und deshalb sind sie Ursachen, muß der Unterschied sich auch auf

[1] IV. Met. 2 ; II. An. Post. 10 ; II. Phys. 3 ; Thomas in V. Met. lect. 2 ; in II. An. Post. lect. 9 ; in II. Phys. lect. 5.

[2] IV. Met. 2 (II. 515. 45).

[3] I. Eth. 1 ; Thomas I. 5. 4.

[4] Arist. l. c. ; Thomas speziell noch I-II. 1. 2 ; III. C. G. 2-3 ; Pot. V. 1 ; Verit. q. 28. a. 7.

[5] VIII. Met. 3 (II. 566. 12).

[6] I. 33. 1 ad 1 ; II-II. 58. 6.

alle beziehen. [1] Und in der Tat ist die Wirkung real weder die ihr innewohnende Formal- noch Materialursache, sondern das Produkt beider. [2]

Daraus erklärt sich auch das *Prioritätsverhältnis* von Ursache und Wirkung. Doch ist hier eine scharfe Unterscheidung am Platze. Faßt man Ursache und Wirkung präzis in ihrer Wechselbeziehung, also formell, insofern sie Correlativa sind, ins Auge, so sind sie zeitlich, logisch und real zugleich, denn die Ursache ist nur Ursache, insofern sie eine Wirkung setzt, und diese ist nur Wirkung, insofern sie gewirkt wird, und unsere Erkenntnis davon setzt wieder das Zugleichsein beider voraus. [3] Faßt man dagegen Ursache und Wirkung ihrem materiellen Sein nach, d. h. entitativ, so ist die Ursache zwar nicht immer zeitlich, wohl aber ihrem Sein nach — prioritate naturae — früher als die Wirkung. [4] Hier hat der aristotelische Satz : Die Ursache ist früher als die Wirkung, « τὸ γὰρ αἴτιον πρότερον οὗ αἴτιον », absolute Geltung. [5] Der Grund ist einleuchtend. Das, von dem ein anderes Sein abhängt, ist früher als das, was abhängt. Auch unter den vier Ursachen selbst, insofern sie voneinander in der Hervorbringung der Wirkung abhangen und unter verschiedenen Gesichtspunkten sich gegenseitig Ursachen sind, gibt es wieder eine Priorität. [6] — Alles das ergibt sich aus dem oben entwickelten Kausalbegriff.

Jener Kausalbegriff orientiert uns noch über eine andere für die Wissenschaft hochwichtige Unterscheidung, nämlich die *causa per se* und *per accidens*. [7] Alle vier Hauptursachen gehören zur ersteren, weil die Wirkung durch sie entsteht und ihr Sein von ihnen wirklich abhängt. Das ist bei der sogenannten zufälligen Ursache — per accidens — nicht der Fall. Sie bringt das Sein nicht selbst hervor, sondern sie ist nur irgendwie mit einer wirklichen Ursache, mit einer äußeren oder immanenten, in einer äußeren Verbindung. [8] Das ist in verschiedenem Sinne möglich : 1. indem sie nur mit einer wirklichen

[1] « In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id, cujus est causa ». I. 33. 1 ad 1.

[2] I. 3. 7 ; I. C. G. 18 ; Pot. q. 7. a. 8.

[3] I. 13. 7 ad 6 ; Pot. q. 7. a. 8 ad 1.

[4] « Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum ». Pot. q. 3. a. 13 ad 5 ; II. Sent. D. 18. q. 1. a. 3 ad 3.

[5] II. An. Post. c. 14 (I. 168. 33) ; II. Phys. c. 3 (II. 265. 39).

[6] Verit. 28. 7.

[7] II. Phys. c. 3 (II. 265. 8).

[8] Ib. (265. 24).

Ursache *koëxistiert* (in der Naturwissenschaft wichtig); sie ist die gewöhnlichste causa per accidens; 2. indem sie als notwendige Vorbedingung positiv oder negativ disponiert, damit die Wirkung von der causa per se hervorgebracht werden kann; in diesem Fall wird sie conditio — *Bedingung* — genannt; 3. indem mit der eigentlichen Wirkung eine ganz andere, nicht angestrebte, zufällig sich verbindet, z. B. das Finden eines Schatzes bei Ausgrabung der Erde; in diesem Sinne werden *Zufall und Glück* causae per accidens genannt; oder endlich 4. wenn eine Wirkung eintritt, die sachlich in gar keiner Beziehung mit der Kausalität einer anderen steht, und die nur mit ihr eintritt, gegenwärtig ist, z. B. als er ins Haus eintrat, fand ein Erdbeben statt. Das ist nur eine occasio im Sinne von *Gelegenheit*, nicht von Veranlassung, die moralisch einen Einfluß ausüben kann und in die Ordnung der Finalursache hineingehört. [1]

Die Kausalität, als Seinsentstehung der Wirkung durch die Ursache definiert, umfaßt das *ganze Sein* des Entstandenen, das *existenzielle* und *quiddidative*, im Gegensatze zu gewissen Auffassungen, die, vom modernen Phänomenalismus getrübt, immer nur einseitig die Existenz und Wirkursache betonen. Sie grenzt auch das Kausale von dem Nichtkausalen und scheinbar Kausalen scharf ab. [2]

Die Formulierung des Kausalprinzips.

Ursache und Wirkung bilden die begrifflichen Elemente des Kausalprinzips, das als Aussage den Gesetzen jedes anderen Aussagesatzes unterliegt. Schon über die richtige Formulierung dieses Prinzips gehen die Meinungen, wie früher angedeutet, auseinander.

Die einst berühmteste Formel: « Was bewegt wird, muß von einem anderen bewegt werden », « ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι » [3], wird heutzutage von wenigen noch zu Ehren gezogen. Dennoch ist sie, wenn sie ontologisch gefaßt wird, vielleicht die tiefsinnigste. Ihr Sinn ist dann: alles, was wird, ist, weil es potenziell ist, von einem anderen. Thomas hat bekanntlich auf diesen Satz den ersten Beweis für die Existenz Gottes aufgebaut. [4] Aber schon er mußte den tief-

[1] Thomas in V. Met. lect. 2.

[2] Absichtlich haben wir nie von Ursprung — origo — gesprochen wegen der Trinität. « Entstehung » als Übergang « vom Nichtsein » « zum Sein » drückt die Kausalität richtig und genau aus.

[3] VII. Phys. c. 1 (II. 333. 11). [4] I. 2. 3; I. C. G. 13.

sinnigen, nicht jedermann gleich einleuchtenden Satz gegen Einwürfe eines Galenus, Avicenna und Averroës verteidigen.[1] Später hat ihn W. Okkam angefochten[2] und mit ihm die Okkamisten Nicolaus von Autricuria[3] und der Kardinal Peter d'Ailly.[4] Noch später vermied man diese Formel des Kausalprinzips aus Furcht vor der « praemotio », während neuestens P. Stufler S. J. den Satz in seinem Sinne für interpretierbar hält.[5] — Berühmt ist die Formel: Jede Wirkung hat ihre Ursache, « omnis effectus habet causam ». Sie wurde sogar Thomas zugeschrieben. Ihre absolute Richtigkeit und Wahrheit wird auch heute nicht angestritten. Aber als Formel für die Begründung des Kausalprinzips wird sie von vielen, auch von Ostler[6], Geyser[7] und A. von Schmid abgelehnt, weil sie *tautologisch* sein soll; denn jede Wirkung schließt als Wirkung die Beziehung zu einer Wirkursache ein.[8] So ganz stichhaltig scheint mir diese Behauptung nicht zu sein. Da Ursache und Wirkung *real* verschieden sind und da Tautologie in keinem Satze vorhanden ist, dessen Subjekt und Prädikat reell Verschiedenes bedeuten, ist der Vorhalt nicht einleuchtend. Außerdem ist die Wirkung nicht allein das Resultat der Wirkursache, sondern auch der drei anderen Ursachen. Ferner kann man dem Worte « Wirkung » einfach den Sinn: « Gewordenes » geben, und dann taucht die Frage: ob aus sich oder einem anderen, wieder auf. Indessen wird es schon besser sein, für die Analyse und Begründung des Kausalprinzips eine Formel zu wählen, die absolut unzweideutig ist. Das ist auch der Weg, um sich auf möglichst gemeinsamen Boden zu stellen.

Dem dürfte die Formel: **Was entsteht, hat eine Ursache,** entsprechen. Sie geht logisch aus dem früher entwickelten Kausalitätsbegriff hervor. Gredts Formel: « Quidquid fit, habet causam », drückt dasselbe aus.[9] Mit dieser Formel begegnen wir Geysers und Ostlers Gedankengängen, von denen wir uns später bei der Begründung des Kausalprinzips trennen müssen. Sie trägt den verschiedenen modernsten

[1] In VII. Phys. lect. 1.
[2] Centiloquium Theolog. Concl. I. (Ed. Lugd. 1495. 9. E. 31).
[3] Chart. Univ. Paris. II. n. 1124.
[4] Quaest. in I. Sent. q. III. a. 2 u. 3 (Ed. Argent.).
[5] Zeitschrift für katholische Theologie. B. 47. S. 369 ff.
[6] Vgl. Dr. *Jos. Sachs*, Grundzüge der Metaphysik, ed. von Ostler. 1921. S. 53 ff.
[7] Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur (Münster 1915). S. 95.
[8] Das Kausalproblem. Phil. Jahrb. B. IX. 274.
[9] Elem. Phil. 1926. n. 749. 5.

Fassungen Rechnung, auch jener eines David Hume: Was immer zu sein beginnt, muß eine Ursache seiner Existenz haben, «Whatewer begins to exist, must have a cause of existence.»[1]

Die Realität des Kausalprinzips.

Wir reden also hier nur von der *Realität* des Kausalprinzips, nicht von seiner *Gültigkeit*. Wie oft wurden beide Fragen ohne weiteres zusammengeworfen! Für uns sind sie verschieden, aber nicht trennbar. Verschieden sind sie: es kann ein Satz real, sogar sehr real und sogar sicher sein und doch nicht innerlich notwendig und daher allgemein. So ist es bei dem Satze: «ich bin existierend.» So ist es bei allen wahren, bejahenden Urteilen, respektive Aussagen, die zum 5. Prädikabile, zum Accidens logicum gehören. Auch beim Kausalprinzip springt der Unterschied der beiden Fragen in die Augen. Mit der Behauptung: das Kausalprinzip ist *real*, muß ich nachweisen, daß es außer und unabhängig von meinem Erkennen — extramental — Kausalität gibt, d. h. Dinge, die zueinander so sich verhalten, daß das eine durch das andere entsteht und daher entitativ von ihm abhängt, mit anderen Worten, daß die Begriffe: Ursache und Wirkung mit ihrer sachlichen Wechselbeziehung, die sie ausdrücken, der äußeren extramentalen Erfahrungs- und Sinneswelt entnommen sind. Die zweite Frage von der *Gültigkeit* des Kausalprinzips muß ich so stellen: Hat das real begründete Kausalprinzip den Charakter der *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit*, so daß es allzeit und überall zwingenden Wert, also Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann und muß. So springt der Unterschied der beiden Fragen in die Augen. Aber zugleich auch ihre *Unzertrennlichkeit*. Die Gültigkeit setzt die Realität schon voraus, liegt selbst aber in der innerwesentlichen Seinsbeziehung von Ursache und Wirkung, wie wir später sehen werden.[2]

[1] Treat. I. 380.

[2] Das hat *Garrigou-Lagrange* — nach früherem Wanken — in seinem 1925 publiziertem Werke *De revelatione* (lib. I. sect. II. c. 9. a. 2. pag. 142-43) trefflich betont. Er sagt daselbst, daß der absolute ontologische Wert der ersten Prinzipien zwei Dinge voraussetzt: «originem a sensatione et repraesentationem intellectualem entis.» In dem 1915 ed. Werk «Dieu, son existence et sa nature» ließ er noch durchblicken, daß die ersten Prinzipien ihren absoluten Wert besitzen würden, wenn sie *angeboren* wären, also nicht aus der Erfahrung erworben würden, eine Ansicht, die ganz antiaristotelisch ist, aber eine Zeitlang mehrere Aristoteliker beherrschte. (Vgl. Dieu, son existence, n. 25.)

Die *Gegner* der objektiven Realität des Kausalprinzips seien nur kurz erwähnt. Da die Monisten und Okkasionalisten die Existenz und infolgedessen die Eigentätigkeiten der irdischen Substanzen leugneten, gehören sie hieher. Hieher gehören selbstverständlich auch die Anhänger des noetischen Idealismus, sowohl des akosmistischen Berkeley's als des transzendentalen E. Kant's, und endlich des absoluten Fichte's Schellings und Hegels. Für sie gibt es entweder überhaupt keine Außenwelt oder sie ist nicht erkennbar. Die alten Skeptiker erwähnen wir hier nur, weil Sextus Empiricus ihre Einwände gegen das Kausalprinzip in lichtvoller Weise überliefert hat. [1] Ihr Einwand: Ursache und Wirkung sind nur Relationsbegriffe, also nur subjektiv, setzt fälschlich voraus, daß es keine reell begründeten Relationsbegriffe gibt. [2] Der Vorhalt: die Ursache kann nicht *vor*, nicht *mit* und nicht *nach* der Wirkung, also überhaupt nicht existieren [3], ist durch unsere frühere Unterscheidung: daß formell Ursache und Wirkung zugleich sein müssen, materiell aber jede Ursache der Wirkung vorgeht, bereits gelöst worden. Die Angriffe sind überhaupt mehr formalistischer Art und beruhen durchgehends auf einer Verwechslung der logischen und ontologischen Ordnung!

Doch zur Hauptsache, zur *Begründung* der Realität des Kausalprinzips! Platos Tendenz, die ersten und höchsten Prinzipien des menschlichen Wissens direkt mit dem Himmel zu verketten und sie dorther abzuleiten, offenbart einen gewaltigen Horizont, voll von Zauber und Poesie. Aber der Gedanke ist zu groß, zu zauberhaft und zu dichterisch für den Menschen, wie er faktisch ist mit seiner körperlichen Verwurzelung in der Muttererde. So wie er tatsächlich ist, muß er die ersten Prinzipien, die er, weil sie die ersten sind, nicht wieder durch andere Prinzipien begründen kann, aus der Welt des einzelnen und des tatsächlichen Geschehens zu begründen suchen. In diese Welt der Singularia und Tatsachen hat Gott allerdings ewige Lichtstrahlen versenkt, deren Spuren der Menschengeist folgend, zu höherem ewigem Wissen sich erheben kann. Aber das erste, auf was er die ersten Prinzipien stützen muß und von was er ausgehen muß, ist Tatsächliches, sind Tatsachen. Damit steht Aristoteles — denn *seinen* wissenschaftlichen Grundstandpunkt haben wir im vorigen gezeichnet —

[1] Sexti Empirici opera, graece et latine (Lipsiae 1728), Pyrrhoniarum institutionum l. III. c. 3 n. 17 u. adversus Phys. III. n. 207.

[2] Adv. Phys. ib.

[3] Pyrrh. instit. ib.

auf dem Boden, auf dem heute die moderne Naturwissenschaft steht. Das gab seiner wissenschaftlichen Ureinstellung auch jenen eminent *induktiven* Charakter — wir sprechen hier von Induktion im weiteren Sinne — der seiner Philosophie blieb und die ihn in allen, auch den tiefsten Spekulationen immer und überall auf dem Boden der Erfahrung und Erfahrungstatsachen als Ausgangspunkt stellte.

Tatsachen sind es denn auch, Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung, durch die die Realität des Kausalprinzips sich begründen läßt und allein durch sie. Wir können aber bei dieser Begründung ganz gut wieder zwei Fragen unterscheiden, — diese Unterscheidung wird erst die hinreichende Klarheit in unser Problem bringen. Erstens: wie läßt sich auf Grund von Erfahrungstatsachen die Realität des Kausalprinzips begründen? Zweitens: wie erwirbt der Menschengeist aus der Sinneserfahrung die Begriffe von Ursache und Wirkung? In der Beantwortung der ersten Frage liegt eigentlich die Begründung selbst. In der zweiten Frage sollte der Ursprung unserer Kausalbegriffe etwas genauer erklärt werden.

I. Wie läßt sich die Realität des Kausalprinzips begründen?

Vorerst kann nicht die Rede sein von einem *direkten* Beweise, denn ein direkter Beweis für die Realität der ersten Ideen und Beweisprinzipien würde, sollte er zwingend sein, die Realität derselben wieder voraussetzen. Der indirekte Beweis — ad absurdum — zeigt, von der falschen gegnerischen These ausgehend, aus ihren falschen Konsequenzen die innere Haltlosigkeit der These selbst. Diese gegnerische These des Subjektivismus lautet: Ursache und Wirkung sind nur ein Produkt unserer eigenen Erkenntnis und existieren also nur in unserer Erkenntnis. Diese These ist es, die im innersten Widerspruche steht mit den unleugbarsten inneren und äußeren, individuellen und allgemeinen, menschlichen Erfahrungstatsachen.

Die Heimat des Kausalbegriffes ist die innere Erfahrung, hat ein Moderner gesagt. Faktisch sind wir uns bewußt, sagt Gredt mit Recht [1], daß wir die Tätigkeiten des Erkennens, Wollens und Fühlens als Realitäten, die vorher nicht da waren und dann da sind, hervorbringen, d. h. daß wir reale Ursachen realer Wirkungen sind und wir *erleben* diese Kausalvorgänge und erleben, daß wir unseren Körper

[1] Elementa ph. n. 747.

und seine Glieder unabhängig von unserem Erkennen bewegen und unsere Bewegungen gegen Hemmnisse und Widerstände durchsetzen, und jedes eigene Erlebnis ist selbst wieder ein Kausalvorgang. Es ist direkt gegen unser Bewußtsein, daß wir als Hervorbringer der Erkenntnis selber nur Erkenntnis wären, daß die Tätigkeit, durch die wir erkennen, selbst schon nur Erkenntnis wäre, denn die Erkenntnis folgt erst dem Hervorbringer und der hervorbringenden Tätigkeit. Kein gesunder Mensch glaubt nur an eine bloße Einbildung, wenn er mit seinem Fuße den Tisch über den Haufen wirft, oder wenn der vom Berge rollende Stein ihm an die Stirne fliegt. Das sind alles sehr reale Kausalitäten!

Der letztere Gedanke führt uns zu einem weiteren Gedanken. Will der Kausalsubjektivismus sich konsequent bleiben, so muß er annehmen, daß wir uns nie *kausal-passiv*, d. h. Einwirkungen extramentaler Ursachen aufnehmend, erleidend, verhalten. Allein das ist nicht bloß naiv, denn wir sind tatsächlich in unserem täglichen Leben in gesunden und kranken Tagen mehr kausal-passiv, und oft sehr gegen unser ganzes Wollen und Streben, als aktiv, sondern das widerspricht den Tatsachen unserer ganzen Erziehung, dem Gang und der Entwicklung unseres Wollens und sittlichen Lebens und vor allem unseres Erkennens, das überall zuerst kausal-passiv und daher von außen nach innen sich entwickelt, und in welcher uns die einzelnen Sinnesgegenstände, jeder in seiner eigenen zeitlich-räumlichen Begrenzung entgegentritt und sich uns gleichsam aufdrängt.

Selbstverständlich muß die Philosophie oft eigene Wege gehen, welche die Masse nicht zu erfassen vermag. Aber wenn sie den Boden des gesunden *Menschensinnes* in ihren Spekulationen verläßt, diesem Sinne Hohn spricht, wird sie zur größten Irrfahrerin und Geistesverführerin und richtet sich selbst. Selbst Skeptiker, hat Sextus Empiricus es dennoch offen und frei bekannt: Wer die Realität der Kausalität leugnet, muß nicht bloß jede Weltregierung und Ordnung, sondern auch jede Bewegung in der Welt, Leben, Wachstum, Erzeugung Ernährung und Tod leugnen.[1] Welcher Widerspruch mit den Allgemeintatsachen des menschlichen Kollektivbewußtseins! Wird der gesunde Menschensinn je ernstlich sich davon überzeugen, daß die Abstammung des Kindes von den Eltern, Ernährung, Wachstum, Leben und Tod, das Verhältnis von Mörder und Ermordeten, das

[1] Pyrrh. instit. l. III. c. 3. n. 17.

Verhältnis der Gesetze und Steuern vorschreibenden Obern zu den Untergebenen, samt der ganzen sittlich-sozialen Verantwortlichkeit, nur eine Fiktion des menschlichen Denkens sei ? Von dem Tage an gehörte die ganze menschliche Gesellschaft ins Narrenhaus !

II. Wie erwirbt der Verstand aus der Sinneserfahrung die Begriffe Wirkung und Ursache ?

Das geschieht, indem er sie aus dem ihnen entsprechenden Phantasiebilde — phantasma — abstrahiert. Allein diese Antwort bedarf der Erklärung.

Aristoteles widmet dem Erkenntnisursprung der ersten höchsten Beweisprinzipien das ganze letzte Kapitel der Analytica Posteriora [1], zu dem das kurze Kapitel 6 des 2. Buches de Anima ergänzend hinzutritt. [2] Vieles, was der Stagirite da sagt, erscheint dunkel und lückenhaft, und in wenigen Lehrpunkten ist Thomas, gestützt auf Avicenna, so weit über seinen Meister hinausgegangen, wie in diesem. [3] Zuerst einige Erläuterungen über den Ursprung der ersten Prinzipien überhaupt und dann Genaueres über den der Ursache und Wirkung.

Beide, Aristoteles und Thomas, heben gleich kategorisch hervor, daß die ersten Prinzipien in keiner Weise bewiesen werden können. Da jeder Beweis auf ihnen ruht und sie voraussetzt, sind sie selbst unbeweisbar, weil sie klarer sind als jeder Beweis, der aus ihnen geführt wird. [4] Sie sind nur aus der Sinneserkenntnis, « ἀπὸ αἰσθήσεως » [5], sind noch nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern der Anfang der Wissenschaft, und da gilt das Wort : « ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις » [6]. « Es gibt keine Beweisführung für das Prinzip der Beweisführung. » Das stimmt mit dem, was in I Anal. Poster. ausführlich dargetan worden : *wer die ersten Prinzipien beweisen will, begeht einen Zirkelschluß.* [7] Damit haben wir bereits ein wichtiges Resultat : wenn Thomas und Aristoteles von einer *Induktion* als Unterlage der ersten Prinzipien redeten, konnten sie unmöglich die Induktion als Schluß- oder Beweisverfahren gemeint haben, wie manche Scholastiker behauptet haben.

[1] II. An. Post. c. 15. (XIX). Did. I. 170-171.
[2] II. De Anima, c. 6. Did. III. 452.
[3] In II. An. Post. lect. 20 ; in II. de Anima, lect. 13.
[4] II. An. Post. c. 15 : (171. 18-20). Thomas in II. An. Post. lect. 20.
[5] Ib. 171. 1.
[6] Ib. 171. 24. Thomas ib.
[7] I. An. Post. c. 3. (II. 123-24) ; Thomas in I. An. Post. lect. 7.

Aber ein weiteres Moment ist ebenso wichtig. Die Sinneserkenntnis hat ihre *Entwicklungsstufen*, und die Abstraktion einer Idee vollzieht sich erst aus dem entsprechenden *vollendet entwickelten* Phantasiebilde. Es gibt, so sagt der Stagirite[1], erkennende Sinneswesen auf einer niedrigsten Stufe, die nur Gegenwärtiges erfassen, deren Kenntnis also *nichts Bleibendes* zurückläßt. Es gibt eine zweite, höhere Stufe, jene der vollkommenen Lebewesen, die kraft des *Gedächtnisses* Wahrgenommenes in Abwesenheit der Gegenstände behalten. Endlich kann aus den wiederholten Erinnerungen desselben in verschiedenen Einzelvorstellungen ein bleibendes *Erfahrungsbild* eines konkreten Einzeldinges entstehen, z. B. dieses Lebewesens.[2] Erst an dieses durch Erinnerungen und Erfahrung bewährte Phantasma eines Singulare tritt der Verstand im Menschen heran — denn ohne Geist gibt es keinen Anfang des Wissens[3] — und abstrahiert daraus die Idee. Diesen ganzen Prozeß mit der Idee als Abschluß nennt Aristoteles ἐπαγωγή[4], und Thomas *inductio*.[5] Diese aristotelische Induktion hat aber, wie Heinrich Maier richtig betont, mit der Induktion als Schlußverfahren nichts zu tun. Sie ist nichts anderes als die Abstraktion — simplex abstractio — einer Idee aus dem durch Erfahrung erprobten Phantasma oder Gemeinbilde.[6] Wie Friedrich Überweg schon gesagt, ist zwischen beiden Induktionen insofern eine Ähnlichkeit, als beide vom Singulären ausgehen; aber die Induktion als Schluß schreitet zum allgemeinen Satz fort, die Induktion als Abstraktion zur allgemeinen Idee.[7]

Nun die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung*. Auch ihre Abstraktion setzt ein entsprechendes phantasma, ein Erfahrungsbild voraus. Sie können nur aus einer wahrgenommenen *tatsächlichen* Ursache und Wirkung genommen werden. Ist das möglich? Warum nicht? Ist nicht alles, was die Sinne uns präsentieren, tatsächlich entstanden? Sind nicht die Sinnesbilder selbst, nachdem sie nicht waren, entstanden?

[1] II. An. Post. c. 15 (I. 170. 32 ss.).

[2] Ib. (I. 171. 11).

[3] Ib. 19. u. 25.

[4] Ib. 12.

[5] « Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit (Aristoteles), manifestum esse, quod necesse est, prima universalia principia cognoscere per inductionem. » In II. An. Post. lect. 20.

[6] Die Syllogistik des Aristoteles, zweiter Teil, erste Hälfte. S. 374, 379-80, 385, 405-6. Tübingen 1900.

[7] System der Log. 431.

Alles das ist wahr. Und doch löst es die Frage nicht. Die Frage muß so gestellt werden : erfassen die Sinne konkrete Ursachen und Wirkungen, konkret Entstandenes ? Das ist die Schwierigkeit. Und die Kontroverse, die zwischen den katholischen Gelehrten : J. J. O'Mahony, de Margeri, Graf Domet de Vorges, J. Fuzier und J. B. Vinati stattgefunden [1], beweist, daß sie nicht klein ist. [2] Nehmen die Sinne an sich doch nur Sinnesqualitäten und ihre Erscheinungsreihen wahr. Und diese Ansicht ist nicht neu, sondern Aristoteles und Thomas standen schon auf diesem Boden. [2] Das nannten sie das sensibile per se. Aber schon Aristoteles hatte auf ein *zufällig Sinnfälliges* — sensibile per accidens — hingewiesen, das selbst nicht empfunden wird, sondern von einer andern Fähigkeit erfaßt wird, aber mit dem direkt Empfundenen verbunden ist. [3] Was wird hier erkannt ? Nur Tatsachen sollen reden.

Da haben wir in erster Linie merkwürdige Tatsachen aus dem *Tierleben*. Der Hund hört eine bestimmte Stimme und allsogleich erkennt er seinen Herrn. Was er hört, sind nur gewisse Laute, nicht der Träger derselben, der Herr selbst. Aber die Stimme offenbart ihm seinen Herrn, der faktisch der Träger jener Stimme ist. Das Tier erkennt also in gewissem Sinne das Individuum, nicht unmittelbar durch den äußeren Sinn, aber mittelst des von ihm Empfundenen durch einen anderen, inneren Sinn, den die Araber bekanntlich *Schätzungsvermögen* — aestimativa — nannten. Die Konstatierung dieser Tatsache war aber schon von Aristoteles selbst. [4] Und was noch wichtiger ist ! Die Tatsachen beweisen weiter, daß das Tier den Träger gewisser Sinnesqualitäten nur kennt, insofern von ihm eine gewisse wohltätige oder schädliche *kausale* Tätigkeit ausging oder ausgeht oder ausgehen könnte. Eine gewisse Erfahrung ist auch da für das Tier maßgebend. So erkennen die Jungen ihre Mutter unter dem instinktiven Gesichtspunkt der Ernährung und des Schutzes. [5] So erkennen alle Tiere ihre Fütterer, aber auch ihre Feinde, von denen ihnen Gefahr droht und an denen sie auch, selbst nach geraumer Zeit, blutige Rache nehmen. [5] Alles merkwürdige, instinktiv erkannte Kausalverhältnisse, die durch die bloße Erkenntnis der Sinnesqualitäten und der Erscheinungssukzessionen in keiner Weise erklärt werden. Man

[1] Vgl. Das Kausalproblem von Dr. *A. von Schmid*. Phil. Jahrb. IX. 265-70.
[2] II. de Anima, c. 6 ; Thomas in II. de Anima, lect. 13.
[3] II. de An. c. 6 (III. 452. 29) ; Thomas ib.
[4] II. de Anima, c. 6 (III. 452. 29).
[5] Vgl. Thomas in II. de Anima, lect. 13.

unterschätze diese Tatsachen nicht. Sie beherrschen das *ganze Tierleben* in seiner *Erzeugung*, seiner *Ernährung* und *Erhaltung*. Es gibt somit sogar im Tierleben eine gewisse Erkenntnis des Trägers der Sinnesqualitäten, und zwar gerade unter dem Gesichtspunkte der *Kausalität*.

Was im Tierleben da ist, das findet sich auch im *Menschen*, aber vollkommener. Der *Geist* allein ermöglicht Wissenschaft : « ἐπιστήμη δ'ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί », hat Aristoteles gesagt [1], und die mehrtausendjährige Geschichte der Wissenschaft bestätigt diesen Satz. Die Begriffe von « Ursache und Wirkung » sind sicher nicht die ersten, welche der Mensch erwirbt. Sie setzen die Ideen des *Seins*, *Nichtseins*, der *Opposition*, der *Identität* und die höchsten ontologischen Prinzipien schon voraus. Aber sie sind von diesen Ideen und Prinzipien *nicht ableitbar*, weil sie, wie Thomas bemerkt, ein neues, vom Sein als solchem verschiedenes Moment enthalten, das des *gewordenen* Seins. [2] Sie können also nur aus dem *Werden* — motus — erworben werden, das nichts anderes ist als der Weg vom Nichtsein zum Sein. Was aber die Abstraktion der Ideen von Ursache und Wirkung vor allem voraussetzt, das ist der bereits *denkende Geist*, der wegen der engen Verbindung mit der Sinnestätigkeit in ein und demselben Menschen, dem Schätzungsvermögen, es ermöglicht, das konkrete Subjekt klarer als Individuum zu erfassen und infolgedessen das Erfahrungsbild eines *konkreten Hervorbringers* — Ursache — und eines *konkret Hervorgebrachten* — — Wirkung — zustande zu bringen. Deshalb gaben die Alten dem von dem Verstande unterstützten Schätzungsvermögen im Menschen einen eigenen Namen — *cogitativa* — sinnliche Urteilskraft. Sollte diese Erkenntnis der konkreten Ursache und konkreten Wirkung dem bereits denkenden Menschen, der im Besitze jener instinktiv tierischen Kausalwahrnehmungen ist, der das Werden in sich und um sich tausendfach erfährt, der spielend und essend und trinkend und sinnend und wollend täglich gleichsam vor seinen eigenen Augen Neues schafft, was vorher nicht war und dann ist, und der das alles in sich und außer sich erfährt, nicht möglich sein ? Tatsächlich erkennt das reifende Kind baldigst Vater und Mutter, ihre Liebkosungen, die es selber nachahmt, also individuelle Ursachen und individuelle Wirkungen, und gegen Tatsachen vermag niemand aufzukommen. Wenn dem aber

[1] II. An. Post. c. 15 (I. 171. 19).
[2] I. 44. 1 ad 1.

so ist, bereitet die Abstraktion der Ideen Ursache und Wirkung aus ihren entsprechenden Phantasiebildern der konkreten Ursache und Wirkung keine Schwierigkeit mehr. [1] Das Phantasiebild der konkreten Ursache und Wirkung beleuchtend, erfaßt der Verstand, das Konkret-Singuläre zurücklassend, das, was das *Wesen* der Ursache und der Wirkung ausmacht und konstituiert. [2] Damit besitzen wir die Idee von Ursache und Wirkung aus der Sinneserfahrung!

Die Gültigkeit des Kausalprinzips.

« Was entsteht, hat eine Ursache. » So formulierten wir das Kausalprinzip. Hat dieser Satz, dessen Realität wir begründet, unbedingte Geltung? Das hat er nur, wenn das Prädikat dem Subjekte *notwendig* und daher *allgemein* zukommt, so daß jedes Entstandene eine Ursache haben muß. Das ist, wie schon früher gesagt wurde, das Problem von der Gültigkeit des Kausalprinzips. Hier genügen zu einer Begründung die Tatsachen nicht mehr. Hier muß der Menschengeist, den göttlichen, in der veränderlichen Welt versenkten Lichtspuren folgend, die in den Dingwesenheiten verankerten Gesetze aufspüren. Anders gibt es kein zwingend sicheres Kausalgesetz, noch überhaupt Wissenschaft, wie die Riesenanstrengungen um die Lösung dieses Problems eklatant bewiesen haben.

Legen wir zuerst die *thomistische Lösung* und den *analytischen* Charakter des Prinzips kurz dar, um dann einigen *anderen Lösungsversuchen* unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Aus allem wird dann das Verhältnis des Kausalprinzips zu *den höheren ontologischen* Prinzipien zu bestimmen sein.

Im Lichte des **Thomismus** gibt es für die Gültigkeit des Kausalprinzips ebensowenig einen *direkten Beweis*, wie für die Realität. Das zu betonen, scheint überflüssig zu sein. Es ist aber nicht so, wenn man die Verwirrung kennt, die auch in unserem Lager herrscht und wo die Behauptung: das Kausalprinzip werde induktiv bewiesen, keine Seltenheit ist. Verwirrend war immer der ganz verschiedene Sinn, den man dem griechischen Worte ἐπαγωγή und dann folgerichtig dem lateinischen Terminus « *inductio* » gab, die bald der Bezeichnung der *bloßen Abstraktion* einer Idee, bald wieder einem *Schlußverfahren* gleich-

[1] Vgl. Thomas in II. de Anima, lect. 13; in III. de Anima, lect. 8; quaest. disp. de Anima, a. 13; S. Theol. I. 78. 4.

[2] I. 85. 1.

gestellt wurden. Noch verwirrender vielleicht war der Einfluß Kants, der das Kausalprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori rechnete, die Allgemeinheit und Notwendigkeit besitzen sollten, trotzdem sie von der Erfahrung abhingen und trotzdem in diesen Sätzen das Prädikat nicht im Begriffe des Subjektes enthalten wäre. Allein, es ist kein Zweifel, daß jeder direkte Beweis für die Gültigkeit des Kausalprinzips dieselbe Gültigkeit wieder voraussetzen würde. Es gibt, wie Aristoteles und Thomas sagen, für die ersten Prinzipien keinen direkten Beweis ohne Zirkelschluß. [1] Die Geltung des Kausalprinzips liegt in der bloßen Analyse seines Subjektsbegriffes, in seiner inneren Beziehung zum Prädikatsbegriff und einer Reductio ad absurdum. Was entsteht, gleichviel ob geschaffen oder erzeugt, entsteht aus einem Nichtsein — non ens —, denn sonst wäre es nicht entstanden. [2] Ist es aus dem Nichtsein zum Sein geworden, so war es nicht innerlich notwendig, sonst wäre es nicht entstanden, wohl aber möglich, denn sonst wäre es wieder nicht entstanden. Es ist also seiner innersten Natur nach ein mögliches Sein, ein ens potentiale, das durch die Hervorbringung zu einem aktuellen Sein — ens actu — wurde. Ein an sich potenzielles Sein kann aber nur durch ein anderes aktuelles Sein zum Aktuellen werden. Also setzt Entstehendes notwendig ein anderes als Ursache voraus. [3] — Aber kann es *nicht durch sich selbst entstehen?* — Hier kommt die berühmte Reductio auf das Widerspruchsprinzip! Ostler hat behauptet, dem gewöhnlichen Denken läge ein ursachsloses Entstehen keineswegs fern. [4] Ich möchte das Gegenteil glauben. Dem «gewöhnlichen Denken» liegt es sicher fern. Deshalb sucht es nach Ursachen, wenn sie anfangs nicht vorliegen. Dagegen muß die *Wissenschaft* die Frage stellen: kann Entstehendes *nicht durch sich selbst* entstehen? Und Aristoteles und Thomas haben sie tatsächlich gestellt und verneint. Etwas, das entsteht, kann nicht durch sich selbst entstehen, denn *sich hervorbringend* wäre es schon aktuell, also Sein und als *Hervorzubringendes* wäre es noch Nichtsein. Also wäre dasselbe zugleich Sein und Nichtsein, was mit einer Leugnung des Kontradiktionsprinzips offenbar identisch ist. [5] Diese berühmte Reductio auf das Widerspruchsprinzip hat allerdings nur dann Geltung, wenn man

[1] II. An. Post. c. 15; I. An. Post. c. 3; Thomas in II. An. Post. lect. 20, in I. An. Post. lect. 7.
[2] I. 45. 1.
[3] I. 2. 3; I. C. G. 13; VII. Phys. c. 1; Thomas in VII. Phys. lect. 1 u. 2.
[4] In *Sachs*, Grundz. d. Met. 54.
[5] I. 2. 3. I. C. G. 13; *Aristoteles*, VII. Phys. c. 1.

das Kontradiktionsprinzip nicht mit dem Identitätssatz zusammenwirft, wie einige Thomisten es getan, sondern wenn man es, im Sinne des Stagiriten und Aquinaten, als den unversöhnlichen Gegensatz von Sein und Nichtsein faßt.

So begründet, ist der **analytische** Charakter des Kausalprinzips und seine Geltung « a priori » unleugbar. Kantische Einflüsse haben allerdings auch bei uns einen solch heillosen Wirrwarr hervorgebracht, daß bald niemand mehr weiß, was die Termini : « analytisch », « synthetisch », « a priori » und « a posteriori » bedeuten. Im Sinne der kantischen Formeln a priori gibt es im Thomismus überhaupt kein « a priori », da alle Ideen, also Formen, aus der Sinneswelt abstrahiert werden. Dem *Erkenntnisursprunge* nach gibt es folgerichtig nur Wissen a posteriori, aus der wirklichen Sinneserfahrung. Eine ganz andere Frage ist die von der *Gültigkeit der Sätze.* Alle Urteile, gleichviel wie sie erkannt werden, in denen das Prädikat notwendig in dem Begriffe des Subjektes eingeschlossen ist — entweder als Gattungs-, oder Arts-, oder Differenz-, oder Eigentümlichkeitsmerkmal — werden mit Recht *analytische* oder *a priori* oder *per se notae* genannt, weil die Gültigkeit dieser Sätze objektiv von dem innerlich-notwendigen Zusammenhang von Subjekt und Prädikat abhängt. [1] Wird dieser innere Zusammenhang von Subjekt und Prädikat ohne direkten Beweis aus der bloßen Analyse der Termini von jedermann einigermaßen eingesehen, so haben wir es mit einem *ersten* analytischen Prinzipe zu tun. [2] Dagegen sind alle Sätze, deren Geltung nur von der Sinneserfahrung abhängt und daher aus derselben nachgewiesen werden müssen, *synthetische* oder *empirische.*

Der Begriffsverwirrung Rechnung tragend, haben wir die obige, an sich fast kleinliche und pedantische, Auseinandersetzung vorausschicken müssen : Sie wird Licht werfen auf das thomistisch gefaßte Kausalprinzip. Weil seine Geltung im Begriffe des Subjektes : « Entstehendes » und seiner inneren Beziehung zum Prädikat « Ursache » liegt, ist es ein Satz a « priori », ein *analytischer.* Die Wesenheit des Entstehenden, die eine Eigentümlichkeit des Prädikates « Ursache » ist [3], verlangt eine Ursache. Darum ist die Verkettung eine innerlich-*notwendige,* ein καθ' αὑτό, ein « per se », wie Aristoteles sagen würde — weil, was irgendwie zur Wesenheit eines anderen gehört, notwendig ist. Und weil sie notwendig ist, ist sie auch *allgemein* — κατὰ παντός.

[1] I. 2. 1 ; Verit. 10. 12.
[2] Das. u. I. C. G. 10 u. 11.
[3] I. 44. 1 ad 1.

Somit haben wir die beiden Eigenschaften: Notwendigkeit und Allgemeinheit, die einzig und allein die zwingende Gültigkeit des Kausalprinzips konstituieren können. Weiter: weil der innere Zusammenhang von Ursache und Entstandenem nicht durch direkten Beweis begründet werden kann, da ein solcher ihn schon voraussetzte, wird er aus der bloßen Analyse der Begriffe, die einigermaßen jedermann zugänglich ist, erfaßt, und gehört das Kausalprinzip zu den *ersten analytischen Prinzipien*. Das Prinzip ist daher eminent *metaphysisch*. Es sagt an sich von der physischen Ordnung nichts aus. Erst wenn ein konkret Entstandenes nachweisbar vorhanden ist, findet es Anwendung, muß es eine Ursache haben. Es ist somit auch eminent *real*, weil es nicht bloß der Sinnesordnung entnommen ist, sondern, weil es die *realwesentliche* Beziehung der Wirkung zur Ursache ausdrückt und weil überdies jede Anwendung des Kausalprinzips nur auf eine tatsächlich vorhandene Wirkung stattfinden darf. Es schützt auch die *freie* Kausalität. Jede Wirkung muß zwar notwendig, weil aus ihrer Wesenheit, eine Ursache haben, aber nicht jede Wirkung hat notwendig eine *notwendige* Ursache. Das hängt wieder von der *speziellen* Natur der Ursache und Wirkung ab.

Insofern scheint alles zu stimmen. Aber wir dürfen nicht verschweigen, daß neuestens auch in unserem Lager Stimmen laut wurden gegen den analytischen Charakter des Kausalprinzips. In diesem Sinne wurden Zweifel erhoben, unter anderem von *Ostler*, *Geyser*, *Margeri* und *A. von Schmid*. Jene Reduktion auf das Widerspruchsprinzip findet nicht mehr den Beifall aller. Die meisten dieser verdienstvollen Gelehrten lehnen die Ableitung der Gültigkeit des Kausalprinzips von der Gültigkeit des Satzes vom « zureichenden Grunde » ab [1], und hierin haben sie unseres Erachtens Recht, wie wir später zeigen werden. Den Haupteinwand gegen den analytischen Charakter des Kausalprinzips: « Die Sinne nehmen konkret Ursächliches überhaupt gar nicht wahr » [2], haben wir früher durch das « sensibile per accidens » beantwortet. Schon das Tier hat eine gewisse Vorstellung von kausal handelnden Individuen. Der im Menschen vom Verstande unterstützte innere Sinn vermag konkret Entstandenes und konkret Hervorbringendes zu erkennen. Aus ihren entsprechenden Phantasmata abstrahiert der Verstand die Begriffe *Ursache* und *Wirkung*, aus deren innerer Beziehung sich die Notwendigkeit und Allgemeinheit des

[1] Vgl. *A. von Schmid.* Phil. Jahrb. IX. 274 ff. [2] Das. 275.

Kausalprinzips ergibt. Selbstverständlich erfaßt nur der Verstand, wie A. von Schmid gesagt [1], formell Ursache und Wirkung und gibt ihnen das überphänomenale Sein, aber auf Grund der Erfahrungsbilder, die potenziell enthalten, was er aktuell gestaltet. [2] Ostler hat gemeint, die Begriffe Ursache und Wirkung könnten deshalb kaum aus dem Werden und der Veränderung erworben werden, weil sie gerade vom Gewirktwerden abstrahieren. [3] Indes, diese Begriffe abstrahieren doch nur vom *konkreten* Werden und Gewirktwerden, aber nicht vom *allgemeinen* Werden, so wenig als der Begriff « Mensch » vom Körper im allgemeinen abstrahiert, der zu seiner Wesenheit gehört. Im Gegenteil ; deshalb ist das Kausalprinzip allgemein gültig, weil es alles Hervorbringen und Werden umfaßt. Geyser und Ostler meinen, die Leugnung des Kausalprinzips könnte deswegen nicht eine Verletzung des Kontradiktionsprinzips genannt werden, « da dieses die Unmöglichkeit der *Gleichzeitigkeit* des Seins und Nichtseins ausdrückt, jenes aber von einem Nacheinander des Nichtseins und Seins redet. » [4] Allein, wie schon Aristoteles gelehrt, hat das Widerspruchsprinzip an sich mit *Gleichzeitigkeit* überhaupt nichts zu tun. Es besagt nur : Sein ist nicht Nichtsein. [5] Sodann sind Ursache und Wirkung formell genommen wirklich gleichzeitig, denn die Ursache ist nur Ursache, insofern sie causans ist, und das ist sie nur, insofern sie *zugleich* die Wirkung hervorbringt, wiederum nach dem viel vergessenen aristotelischen Axiom : « Actio agentis est simul in patiente. » [6] Würde also etwas sich selbst hervorbringen, so wäre es entitativ und zeitlich zugleich Sein und Nichtsein, und darin besteht eben die Verletzung des Widerspruchsprinzips. Überall sind hier Akt und Potenz maßgebend !

Unbefriedigt von der analytischen Begründung der Aristoteliker, haben unter anderem Ostler und Geyser **neue Begründungen**, teils *analytisch-synthetische*, teils nur *synthetische*, vorgebracht. Es wäre ungerecht, diese neuen Lösungsversuche nicht zu prüfen, zumal beide

[1] Jahrb. IX. 276-77.

[2] I. 85. 1 ; I. 79. 3.

[3] « Es dürfte in der Tat auch schwer sein, aus den Begriffen des Entstehens oder der Veränderung den Begriff der Wirkung und damit der Ursache herauszulesen, nachdem diese Begriffe als solche gerade vom Gewirktwerden *abstrahieren* ». In *Jos. Sachs'* Grundzügen der Metaph. S. 56.

[4] Daselbst mit Berufung auf *Geyser*.

[5] III. Met. c. 5. (Did. II. 511. 7).

[6] III. Phys. c. 3.

Gelehrte einig mit uns und tapfer die absolute Geltung des Kausalprinzips verteidigen. Beiden schwebt bei der Lösung der Frage ein doppelter Gesichtspunkt vor Augen: die *physische* Gültigkeit und die *metaphysische*.

a) Die physische Gültigkeit. [1] Auf dem Gebiete des Naturgeschehens als solchem bietet das Kausalprinzip nachgewiesener Weise Sicherheit. Wie wurde das nachgewiesen? « Induktiv, sagt Ostler, ist zunächst die Tatsache allgemeiner Geltung des Kausalprinzips zweifellos erwiesen. Ihm kommt insofern jene Geltung zu, welche sicheren Naturgesetzen überhaupt zukommt; man kann sagen: die Gewißheit des Kausalitätsgesetzes ist die Summe aller Gewißheiten aller Naturgesetze. » [2]

Dazu nur einige Fragen. Wenn das metaphysische Prinzip: jedes Entstehende hat eine Ursache, nicht schon zum voraus feststeht, wie wurden jene Naturgesetze bewiesen? Wie ist man, ohne bereits vorausgesetztes Kausalprinzip, bei Ergründung jener Naturkausalgesetze von relativ wenigen Fällen, in denen eine bestimmte Wirkung da war, zu dem allgemein-sicheren Satz gekommen: die gleiche Wirkung wird immer und überall und zu allen Zeiten da sein? Wie konnte man *induktiv*, ehe die Sicherheit des Kausalprinzips feststand, jene Naturgesetze feststellen, da die Induktion selbst auf dem Kausalprinzip ruht? Hat David Hume nicht mit scharfem Auge diese Unmöglichkeit vorausgeschaut? Hat jener Weg nicht bei Stuart Mill, ja überhaupt beim modernen Empirismus, zu einem fortlaufenden Zirkelschluß und schließlich zu einem kläglichen Fiasko geführt? Wie, so fragen wir endlich, soll die Gewißheit des Kausalgesetzes die *Summe* aller Gewißheiten aller Naturgesetze sein, da es für jene Summe schon vorausgesetzt wird, ja ihre Ursache und Quelle ist?

All diese Ausführungen aus der physischen Naturkausalität zur Ergründung des Kausalprinzips haben offenbar keinen *begründenden*, sondern nur einen illustrierenden Wert!

b) Die metaphysische Notwendigkeit. Für sie hat Ostler einen indirekten Beweis — ad absurdum — vorgebracht [3], der aber unvergleichlich schwächer ist als die aristotelische Reductio auf das Kontradiktionsprinzip. Diesen hat Geyser, auf den auch Ostlers Beweis zurückging, durch einen ganz neuen, den sogenannten *Reflexionsbeweis*

[1] *Ostler* in Sachs' Grundzügen. S. 54; *Geyser*, Einige Hauptprobleme der Metaphysik. S. 75-95.

[2] Das. in Sachs' Grundzügen.

[3] Das. S. 54-56.

ersetzt [1]. Der soll *nicht apriorisch* aus Begriffen, sondern durch Reflexion über unmittelbar selbst gemachte Kausalerfahrungen entstehen. [2] Es gibt in uns, sagt Geyser mit Recht, untrüglich feststehende Kausalabhängigkeiten, die wir in unserem Denken und Wollen *erleben*. [3] Wir erleben solches überzeugend sicher in jedem *Einzelfall*, ein Beweis, daß die *Regelmäßigkeit* der Erscheinungen an sich gar kein Merkmal der Kausalität ist [4], sondern vielmehr das Hervorrufen eines Geschehens durch ein anderes, oder das *Machen*, daß etwas entsteht. [5] Der Kausalbeziehung als solcher ist es eigen, daß sie an sich noch nicht frägt: *was* ist geworden oder *welche* Ursache ist da, sondern daß Gewordenes das Dasein eines anderen verlangt, weil es entstanden ist, d. h. das *Entstehungsmoment* macht die Kausalrelation aus. [6] Aber kommt diese Kausalrelation jedem Entstandenen zu, ist sie *allgemein*? Ja, weil sie dem Entstehen *wesentlich* ist, sein Innerstes konstituiert [7], das überhaupt erst das Entstehen schafft, weswegen es unmöglich ein *außerkausales* Entstehen geben kann. [8] Aber wie wissen wir das? Nicht durch *Induktion*, sondern durch bloße *Reflexion* über ein tatsächliches Kausalgeschehen [9], denn es genügt auch ein einziger Fall als Gegenstand der Reflexion. [10]

Geysers ernste, tief reflexive Auseinandersetzung, die so viel Treffliches über unsere Innenkausalität enthält, frappiert jeden Leser. Ist diese empirisch-reflexive Begründung stichhaltig? Uns hat sie leider nicht überzeugen können. Wie kommt durch bloße Reflexion über ein Einzeltatsächlichgegebenes etwas *Wesentliches* hinein, da etwas Singuläres als solches nie wesentlich ist? Woher kommt da die *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* der Kausalrelation hinein? Im Einzelentstandenen, das Gegenstand der Reflexion ist, liegen sie nicht, weil es singulär, also nicht allgemein und weil es kontingent, also nicht notwendig ist. Legt sie beide nur der Reflektierende hinein? Das wäre Subjektivismus, den Geyser ebenso entschieden ablehnt wie wir. Man sage nicht, daß der Abstrahierende durch die Abstraktion sie auch hineinlege. Das wäre unrichtig. Die Abstraktion ist nur eine *Bedingung*, der Grund der Allgemeinheit und Notwendigkeit einer Idee liegt in der Comprehensio, dem Inhalte der Idee, die daher auch der Verstand nicht ändern kann, z. B. daß Sein = Nichtsein sei. Somit

[1] Einige Hauptprobleme der Metaphysik. 1923. S. 96-107.
[2] Das. 103 und Vorwort. [3] Das. 97.
[4] Das. 98. 99. 155. [5] Das. 98. [6] Das 100-101.
[7] 102. [8] 103-4. [9] 104. [10] 102.

ist für uns die Hauptfrage, nämlich : ist die Kausalrelation wirklich das, was jedes Entstehen notwendig konstituiert, nicht gelöst. Immer und immer wieder kam uns bei der Lektüre dieser hochinteressanten Auseinandersetzung der Gedanke : Geyser denkt eigentlich viel aristotelischer als er selbst weiß. Unbewußt schwebt ihm immer die bereits *abstrahierte Idee* des Entstandenen, der Wirkung vor der Seele und von der geht er tatsächlich aus. Sollte das der Fall sein, dann wäre die Begründung stichhaltig. Aber dann haben wir wieder genau die aristotelische Begründung, die Analyse der Begriffe ! *Aber ohne Abstraktion, ohne übersinnlich Erkanntes gibt es kein allgemein-notwendiges menschliches Wissen.* Die Geschichte hat das tausendfach bestätigt.

Und nun das **Verhältnis** des Kausalprinzips zu den höheren ontologischen Prinzipien ! Da gehen die Meinungen auch unter uns ganz auseinander. Das wäre nicht der Fall, wenn die modernen Thomisten nach dem Beispiele früherer, z. B. eines Liberatore S. J. und Sanseverino zwei Fragen scharf unterschieden hätten : die *Ableitung* und die *Abhängigkeit.*

Es gibt unter den ersten analytischen Prinzipien keine *Ableitung* des einen von dem anderen, wie Liberatore [1] und Sanseverino [2] mit Recht gesagt. Das ist erstens *nicht nötig*, weil sie unmittelbar evident sind. [3] Das ist zweitens auch *nicht möglich*, denn Verschiedenes kann von Verschiedenem als solchem nicht abgeleitet werden. [4] Die ersten Prinzipien drücken aber Verschiedenes aus : das Kontradiktionsprinzip die Unverträglichkeit des Seins und Nichtseins, das Identitätsprinzip die Einheit des Seins mit sich selbst, die ratio sufficiens den Grund des Seins. Das Kausalprinzip berührt überhaupt nicht das unterschiedslose Sein als solches, sondern das *Werden*, das weniger weit ist : « esse autem universalius est, quam moveri » [5], weshalb Thomas sagen kann : « esse causatum non est de ratione entis simpliciter » und : « non intrat in definitionem entis ». [6] Das ist auch der tiefere Grund, warum keines der ersten Prinzipien *direkt* durch ein anderes bewiesen werden kann. Mit Unrecht hat man daher in jüngster Zeit, unseres Erachtens, das Kausalprinzip vom Satz des « zureichenden Grundes » abzuleiten und direkt zu beweisen gesucht. Die folgende Beweisführung : Der Satz, ein jeglich Sein hat einen hinreichenden Grund, ist allgemeinnotwendig ; nun aber ist die Ursache der zureichende Grund der

[1] Logica, p. II. cap. 5. a. 2.
[2] Ontologia, cap. 2. a. 4.
[3] Ib. [4] I. 3. 7. [5] II. C. G. 16.
[6] I. 44. 1 ad 1.

Wirkung, also ist das Kausalprinzip ebenfalls allgemein-notwendig, ist unhaltbar. Erst wenn man aus der Begriffsanalyse nachgewiesen, daß jede Wirkung allgemein-notwendig eine Ursache verlangt, steht es fest, daß die Ursache der hinreichende Grund des Entstandenen ist, und somit das Kausalprinzip im uneigentlichen Sinne eine species, eine Art — im eigentlichen Sinne gibt es nur in den Kategorien Arten — des Satzes vom hinreichenden Grunde ist. Es gibt also keine Ableitung und daher keinen direkten Beweis der ersten Prinzipien untereinander!

Etwas ganz anderes ist die *Abhängigkeit*. Potenziell ist jedes Sein, auch das differenzierte, das verschiedene, im Sein als solchem enthalten, weil es immer ein Sein ist. Folgerichtig setzen all unsere Erkenntnisse negativ die Gültigkeit der ersten Prinzipien voraus, auf denen sie ruhen, und wer eines leugnet, erhält das Absurdum, daß er es in der Leugnung wieder voraussetzt, also sich selbst widerspricht. Daher sagt Garrigou-Lagrange richtig: alle ersten Prinzipien können per absurdum, also indirekt bewiesen werden. [1] Auch unter den ersten Prinzipien selbst ist diese Abhängigkeit vorhanden, denn wer das höchste, das Kontradiktionsprinzip, leugnen würde, müßte die Identität des Seins leugnen, weil dann Sein Nichtsein sein könnte. Mit dem Kontradiktionsprinzip und Identitätsprinzip müßte er die ratio sufficiens leugnen, weil dann « Grund » und « Nichtgrund » dasselbe sein könnte. Dasselbe würde dann für das Kausalitätsprinzip der Fall sein, weil « Causa » « Nichtcausa » und « Wirkung » « Nichtwirkung » sein könnte und logisch die Ursache nicht der hinreichende Grund des Gewordenen sein könnte. Dem Kausalprinzip ist es überdies noch eigen, daß seine *Begründung* schon auf einer reductio ad absurdum ruht, wie wir oben sahen.

All das Gesagte beweist, welche Rolle im Kausalproblem die Lehre von Akt und Potenz spielt. *Ursache* und *Wirkung* selbst stehen zueinander im Verhältnis von **Akt** und **Potenz**. Akt und Potenz regeln das Zusammenwirken der *verschiedenen Ursachen* desselben Gewordenen. Je nachdem die Wirkursache reiner Akt, oder aus Akt und Potenz gemischt ist, ist die Kausalität eine ganz andere. Die thomistische *Begründung* des Kausalprinzips ruht ganz auf der Lehre von Akt und Potenz und die Abklärung des Verhältnisses des Kausalprinzips zu den höheren ontologischen Prinzipien fußt wieder auf der gleichen Doktrin. Die Lehre von Akt und Potenz ist also auch grundlegend für das Kausalproblem! *(Fortsetzung folgt.)*

[1] Sens commun, p. II. ch. 1. § 4.

Der letzte Grund der Gewißheit.[1]

Von P. Petrus WINTRATH O. S. B., Maria Laach.

I.

1. Daß wir Menschen vieler Dinge gewiß sind, kann nicht geleugnet werden. Jedem, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, treten Tatsachen, Sachverhalte entgegen, denen gegenüber er sich nicht einfach indifferent verhalten kann, denen er vielmehr seine Zustimmung geben muß. So ist es uns z. B. physisch unmöglich, der Tatsache unserer eigenen Existenz, dem Satz vom Widerspruch, unsere Zustimmung zu verweigern, das heißt: wir sind ihrer gewiß. Wer übrigens unsere Behauptung leugnen wollte, würde sich selbst widersprechen, denn sein Leugnen wäre die Bejahung der Tatsache, daß er überzeugt ist, Gewißheit zu besitzen. Wer etwas leugnet, ist gewiß, daß das kontradiktorische Gegenteil wahr ist.[2]

2. Die Gewißheit ist in erster Linie eine Zuständlichkeit oder Beschaffenheit des urteilenden Verstandes. Der Verstand, der Gewißheit hat, gibt einem Sachverhalt oder einer Tatsache seine feste Zustimmung, ohne zu fürchten, daß das kontradiktorische Gegenteil wahr ist. Die Wahrheit, der er seine feste Zustimmung gibt, erkennt er mit Gewißheit. — Zustimmen, fürchten, sind im eigentlichen Sinne Akte des Willens. Bezüglich des Verstandes werden sie, wie auch noch andere Ausdrücke, nur in analogem Sinn gebraucht. Es soll hier nur gesagt werden, daß der Verstand, der Gewißheit besitzt, seinem Gegenstand, der Wahrheit, schlechthin und vollständig appliziert ist.

Im übertragenen Sinn (analogia attributionis) wird auch die Wahrheit selber, deren man gewiß ist, Gewißheit genannt: objektive oder sachliche Gewißheit. Das gilt übrigens auch von der Wahrheit. Auch sie ist in erster Linie und im eigentlichen Sinn eine Beschaffenheit

[1] Vergleiche den gleichnamigen Aufsatz von Prof. Dr. *F. Sawicki* im Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 39. Bd. (1926), S. 1 ff.

[2] Den Akademikern gegenüber, die an Stelle der Gewißheit den Zweifel setzten, machte schon der hl. Augustin geltend, daß mit dem Zweifel die Gewißheit bejaht werde: Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur, qui, utrum sit veritas, dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare. De vera religione c. 39, n. 73.

des Erkennenden, die erkannte Übereinstimmung des urteilenden Verstandes mit dem Gegenstand, den man erkennt : logische Wahrheit. Und nur im übertragenen Sinn (analogia attributionis) wird der Gegenstand selber Wahrheit genannt : ontologische oder objektive Wahrheit. Welche Bedeutung die Ausdrücke Gewißheit und Wahrheit jeweilig haben, ergibt sich leicht aus dem Zusammenhang.

Der Unterschied zwischen der Wahrheit und der Gewißheit, insofern sie Beschaffenheiten des urteilenden Verstandes sind, ist nur ein gradueller. Die Gewißheit ist *vollkommen* erkannte Übereinstimmung des Erkennens (Urteilens) mit dem Gegenstand: Wer vollkommen seine Übereinstimmung mit dem Gegenstand erkennt, ist seiner Sache gewiß oder sicher. Damit ist aber nicht gesagt, daß er auch *mit ganzer Aufmerksamkeit* sich seiner Übereinstimmung bewußt sein müßte. Vielmehr wird es meistens so sein, daß die Aufmerksamkeit sich in erster Linie auf den sachlichen Gegenstand des Urteils richtet und die Übereinstimmung mit ihm nur *mit* im Bewußtsein steht. Die Wahrheit und Gewißheit ist zwar stets in einem eigenen, reflexen Akt (in actu signato) *erkannt*, braucht deswegen aber nicht auch im *Vordergrund* des Bewußtseins und der *Aufmerksamkeit* zu stehen. Ich kann etwas erkennen, ohne daß ich mir dessen bewußt bin, und es kann mir etwas im Bewußtsein sein, ohne daß es auch im Vordergrund meiner Aufmerksamkeit steht. Diese Dinge sind auseinander zu halten.

3. Die Gewißheit im eigentlichen Sinn wird unterschieden in eine formale und eine rein subjektive Gewißheit. Die formale Gewißheit ist jene Gewißheitsbeschaffenheit des urteilenden Subjektes, die in der objektiven Gewißheit begründet ist, die sich also auf etwas *objektivgegebenes* stützt. Sie wird darum auch selber *objektive* Gewißheit genannt.

Die rein subjektive Gewißheit entbehrt dieser notwendigen Stütze, ihr Daseinsgrund ist der *willkürliche* Wille.

Die formale Gewißheit ist entweder Wahrheitsgewißheit oder Glaubensgewißheit. Die Wahrheitsgewißheit stützt sich auf den Gegenstand selber, dessen man gewiß ist ; ihr Daseinsgrund ist der dem urteilenden Verstand sich selbst kundgebende Gegenstand : der Gegenstand ist Stützpunkt (Fundament) und Ursache (Motiv) der Wahrheitsgewißheit.

Die Glaubensgewißheit stützt sich nicht auf den Gegenstand, den man glaubt, sondern auf die Autorität dessen, der den Gegenstand bezeugt ; der Gegenstand selber tut sich dem Glaubenden nicht kund. Ihr Daseinsgrund ist darum der auf die Glaubwürdigkeit des Zeugen

sich stützende Wille. Der Zeuge ist glaubwürdig, wenn er die Wahrheit weiß und die Wahrheit sagt; sein Wissen und seine Wahrhaftigkeit machen seine Glaubwürdigkeit (seine Autorität) aus. Es ist also nicht wie bei der oben erwähnten rein subjektiven Gewißheit der willkürliche Wille, der die Glaubensgewißheit verursacht, vielmehr kommt zum Willen die Einsicht hinzu, daß der Zeuge glaubwürdig ist: der Wille ist Motiv, die Autorität Fundament der Glaubensgewißheit. Im folgenden soll nur von der Wahrheitsgewißheit die Rede sein.

Die Wahrheitsgewißheit ist absolut oder bedingt, je nachdem der Gegenstand absolut oder bedingt wahr ist. So ergibt sich 1. die metaphysische Gewißheit, die sich auf die Gegenstände bezieht, die unbedingt und absolut nicht anders sein können als wie sie sind; so ist der Satz: das Ganze ist größer als sein Teil, metaphysisch gewiß; 2. die physische und 3. die moralische Gewißheit, deren Gegenstände nur bedingt wahr sind. Die Naturgesetze, auf die sich die physische Gewißheit gründet, können durch ein Wunder durchbrochen werden; die Gesetze, die die menschlichen Neigungen und Handlungen beherrschen (Grund der moralischen Gewißheit), können mißachtet werden.

4. Bei der formalen Gewißheit sind drei Momente zu unterscheiden: 1. der Wegfall des Zweifels, 2. die feste Zustimmung des Verstandes, 3. die klare Erkenntnis des Gegenstandes, dessen man gewiß ist.

Zu 1. Bezüglich des Wegfalles des Zweifels ist ein Mehr oder Weniger bei der Gewißheit nicht zulässig: ist der Zweifel nicht schlechthin ausgeschlossen, so ist keine Gewißheit vorhanden.

Zu 2. Die feste Zustimmung des Verstandes läßt Abstufungen zu. Sie ist verursacht entweder durch den Gegenstand: er leuchtet dem Verstand ein und zwingt ihn, ihn anzuerkennen — objektive Evidenz — oder durch den Willen: bei der Glaubensgewißheit (letztere sei in diesem Zusammenhang nochmals erwähnt). Je nachdem nun die Wahrheit mehr oder weniger einleuchtet oder der Wille den Verstand mehr oder weniger bewegt, ist auch die feste Zustimmung eine größere oder weniger große. So ist z. B. die Verstandeszustimmung zu einer metaphysischen Wahrheit fester als die Zustimmung zu einer physischen Wahrheit, fester, wenn die Wahrheit unmittelbar durch sich selbst, aus den Begriffen, aus deren Beziehung die (objektive) Wahrheit, das (objektive) Urteil besteht, dem Verstand einleuchtet, als wenn sie erst durch Schlußfolgerung gewonnen wird. Die metaphysische Wahrheit, die absolut nicht anders sein kann als wie sie ist, weil sie im unveränderlichen Wesen der Dinge begründet ist, bindet den Verstand

mehr als die physische, die nach den Gesetzen der Natur nur bedingungsweise wahr ist. Die unmittelbare Wahrheit, die durch sich selber einleuchtet, bindet den Verstand unmittelbar durch sich selber, während die mittelbare durch die Beweisführung, insofern diese richtig, d. h. auf unmittelbare Wahrheiten zurückführbar ist, den Verstand für sich gewinnt.

Ja bei der *Wahrheitsgewißheit,* bei der die Zustimmung des Verstandes durch den Gegenstand *verursacht* ist, *verstärkt* neben der gegenständlichen Evidenz (wie eben gezeigt wurde), auch noch *der Wille* diese Zustimmung. Da das Einleuchten der Wahrheit die natürliche Neigung (den appetitus naturalis) des Verstandes befriedigt, der Verstand also in seinem Gegenstand ruht, entsteht auch im Willen (im appetitus elicitus intellectivus) ein Wohlgefallen an dieser Übereinstimmung zwischen dem Verstand und seinem Gegenstand. Diese Übereinstimmung ist für den Willen ein Gut, das er liebt. Durch den Akt des Wohlgefallens unterstützt und *verstärkt* der Wille die Zustimmung des Verstandes, die durch die gegenständliche Evidenz erstmalig *erzeugt* ist. Da jede Verstandeszustimmung, die durch die gegenständliche Evidenz verursacht ist, vom Willen mehr oder weniger stark begleitet ist und mit ihm auch vom sinnlichen Strebevermögen, so leuchtet ein, daß selbst dann, wenn es sich um die Erkenntnis der abstraktesten Wahrheiten handelt, der Verstand des Menschen nicht allein, sondern « der ganze Mensch » (Sawicki, a. a. O., S. 6) beteiligt ist. Unsere Stellungnahme zu einer erkannten Wahrheit besteht also nicht bloß aus einem einzigen Akt, aus der Zustimmung des Verstandes, sondern, selbst wenn es sich um die Wahrheiten der Mathematik oder der Metaphysik handelt, um einen ganzen Komplex von Akten, die den beteiligten Vermögen entsprechen.

Selbst die Charakteranlage eines Menschen, seine Begabung, das Milieu, in dem er aufgewachsen ist, die Autorität, der er die Wahrheit verdankt, und vieles andere, können bei seiner Stellungnahme einer Wahrheit gegenüber wirksam werden. Diese Faktoren machen ebenfalls den *Willen* geneigt, seinerseits die Zustimmung des Verstandes zu verstärken. Wer wüßte nicht aus eigener Erfahrung, in wie manchen Fällen er, bewußt und unbewußt, an einer Wahrheit festhält, — freilich, weil sie seinem Verstand evident ist, sonst besäße er nicht die Wahrheits-, sondern die Glaubens- oder gar nur die rein subjektive Gewißheit, — aber auch, weil sie ihm, d. h. seinem Willen, seiner ganzen Anlage, seiner augenblicklichen Verfassung konvenient und wertvoll ist !

In diesem Zusammenhang wird uns auch das Vertrauen und die Zuversicht zu unserer Vernunft, «der Glaube an die Vernunft», verständlich, von dem Sawicki wiederholt in seiner Abhandlung spricht. Die tägliche Erfahrung, daß wir die Wahrheit erkennen und unser Erkennen wesenhaft auf die Wahrheit hingeordnet ist, hat naturgemäß im Willen Akte des Vertrauens zu unserem Erkennen zur Folge. Denn das Erlebnis des (relativ) vollständigen Befriedigtseins, das wir durch das Ruhen des Verstandes in seinem ihm evidenten Gegenstand und durch das dieses Ruhen begleitende Wohlgefallen des Willens haben, dauert in den entsprechenden Erkenntnis- und Strebevermögen habituell fort und macht uns so geneigt, auch später wieder den betreffenden Wahrheiten unsere Zustimmung zu geben, vielleicht ohne daß wir diese von neuem auf ihre Richtigkeit prüfen.

Es ist also Sawicki durchaus zuzustimmen, wenn er dafür eintritt, daß nicht der Verstand allein zu den objektiven Wahrheiten Stellung nimmt. Und wenn der «Intellektualismus» dies behaupten sollte, so wäre er im Unrecht. Es muß aber, — und dies wird sich später noch deutlicher zeigen —, unbedingt daran festgehalten werden, daß, solange es sich um die *Wahrheitsgewißheit* handelt, die Verstandeszustimmung formell immer nur *durch den Gegenstand selber verursacht* wird. Alles andere, was dazu kommt, erleichtert, begünstigt, verstärkt die Zustimmung des Verstandes, erzeugt sie aber nicht erstmalig. Einer Wahrheit *gewiß* werden wir, abgesehen von der Glaubenswahrheit, *formell nur durch die Zustimmung des Verstandes, der durch den Gegenstand bestimmt wird, diese seine Zustimmung zu geben.*

Allerdings können die angeführten Faktoren auch ungünstig wirken und zwischen Verstand und Willen eine Spannung und einen Kampf verursachen, der zwar die Verstandeszustimmung, wenn anders sie sich wirklich auf die gegenständliche Evidenz stützt, nicht aufhebt, aber doch den Menschen soweit bringen kann, daß er trotz besserer Einsicht sich der Wahrheit verschließt oder selbst das Gegenteil behauptet: rein subjektive Gewißheit. Dann hindert ihn ein *falsches*, eben auf Gefühlsmomente sich stützendes Beweisverfahren daran, der einmal als richtig erkannten Wahrheit auch weiterhin seine Zustimmung zu geben. Er hat sich vom Gegenteil «überzeugt» und ist infolgedessen gegen die objektive Wahrheit voreingenommen.

Zu 3. Die klare Erkenntnis endlich hängt ab von dem Maße, in dem sich die Wahrheit kundgibt, von der Schärfe des Geistes und von der Aufmerksamkeit, die aufgewendet wird. Sie läßt also auch Ab-

stufungen zu und verstärkt oder verringert je nachdem die Zustimmung des Verstandes. Weiteres Studium, größere Aufmerksamkeit, günstigere körperlich-geistige Verfassung, besseres Aufgelegtsein und dergl., lassen den Verstand tiefer in die Wahrheit eindringen, die Einsicht geht von einer allgemeinen Erkenntnis zur klaren, von einer verworrenen zur deutlichen über. Und dies alles kommt der Verstandeszustimmung zugute, sie gewinnt an Festigkeit und — Freudigkeit.

5. Es gibt Wahrheiten, die der Mensch sowohl beim vernünftigen praktischen Verhalten als auch bei der wissenschaftlichen Betätigung als sicher voraussetzt. Die erste ist die Tatsache der eigenen Existenz, das factum primum. Die zweite ist der Satz vom Widerspruch : etwas kann nicht zugleich und unter demselben Gesichtspunkt sein und nicht sein : das principium primum. Die dritte Wahrheit ist die conditio prima, die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten, d. h. ihre naturgemäße Hinordnung auf die Wahrheit, ihr Vermögen, die Dinge so zu erkennen, wie sie sind.

Diese drei Wahrheiten werden auch Grundgewißheiten (im Sinne objektiver Gewißheiten) genannt. Sie gehen jeder Beweisführung voraus und sind in ihr enthalten. Sie können nicht bezweifelt oder in Abrede gestellt werden, denn selbst dann werden sie als gültig anerkannt. Da jede von ihnen durch sich selbst verständlich ist, bestehen sie zurecht, wenn ihnen auch, wie Sawicki a. a. O. S. 2 meint, « die systematische Ableitung fehlt, die dafür bürgt, daß die Aufzählung logisch begründet und vollständig ist ». Selbst, wenn sich noch eine vierte oder fünfte Grundgewißheit hinzufinden lassen sollte, so bleiben doch diese drei in ihrer objektiven Geltung unangetastet. Sie werden eben nicht systematisch abgeleitet, sondern unmittelbar erfahren, sei es durch einfaches Zurückdenken, so die erste und die dritte, sei es durch direkte Erkenntnis, die zweite Wahrheit.

Für gewöhnlich setzt sie der Mensch sozusagen instinktiv und ohne ausdrücklich daran zu denken, d. h. ohne in besonderer Weise seine *Aufmerksamkeit* darauf gerichtet zu halten, als gültig voraus. Während sein Hauptaugenmerk, wie gewöhnlich bei einer Wahrheit, deren er gewiß ist, auf den sachlichen Gegenstand seiner Gedanken (Urteile) gerichtet ist, hat er auch die mehr *zurücktretende* Überzeugung, daß diese drei Wahrheiten — und zwar alle in gleicher Weise — zurecht bestehen.

Wenn sie auch Grundgewißheiten heißen und jeder Vernunftbetätigung zugrunde liegen und in ihr eingeschlossen sind, so ist damit

nicht gesagt, daß sie uns auch stets *ausdrücklich* im Bewußtsein stehen müßten. Wir Menschen werden in diesem Leben selbst von den uns am meisten evidenten Wahrheiten nicht so aktuiert und gebunden, daß wir sie, wenn sie uns einmal aufgegangen sind, nun ständig actu und mit voller Aufmerksamkeit im Bewußtsein behielten. Dafür ist unser Verstand, der wesenhaft mit Aktualität vermischte Potenzialität, nicht reine Aktualität ist, zu unvollkommen. Er hält nicht alle oder auch nur mehrere Wahrheiten, die er weiß, zugleich und in gleicher Stärke im Bewußtsein. Daran hindert ihn auch das Nacheinander der Gegenstände der Phantasie, von der er als Verstand einer mit dem Körper wesensmäßig verbundenen Seele objektiv (bezüglich seines Objektes, nicht subjektiv, in seinem Sein und seiner Betätigung) abhängig ist. Er geht ständig von der Potenz zum Akt über und erkennt, weil er seinen Formalgegenstand von den raumzeitlichen Sinnesdingen abstrahiert, das eine nach dem andern. Und gerade jenen Gegenstand, der *an sich* am evidentesten ist und imstande wäre, die Potenzialität unseres Verstandes vollständig und ein- für allemal zu aktualisieren und zu fesseln, Gottes Wesenheit, erkennt er nur in uneigentlicher, analoger Weise, während die Wahrheiten, die *uns* am meisten evident sind, wie der Satz: das Seiende ist nicht nicht-seiend, die unvollkommensten und allgemeinsten Wahrheiten und darum nicht imstande sind, ihrerseits unsern Verstand im vollbewußten Akt zu halten.

Was nun unsere drei Grundgewißheiten angeht, so ist ein gewisser Unterschied festzustellen hinsichtlich der Bereitschaft und der Schnelligkeit, mit der dieselben von den einzelnen Menschen *ausdrücklich und aufmerkender Weise* für gewiß gehalten werden. Nicht alle Menschen geben allen drei Wahrheiten mit gleicher Schnelligkeit und Sicherheit ihre Zustimmung, wenn sie veranlaßt werden, vollbewußt und mit Aufmerksamkeit Stellung zu ihnen zu nehmen.

Wenn man jemandem seine Existenz in Frage stellt oder ihm sagt, der Satz vom Widerspruch sei falsch, so erhebt er sofort Einspruch, ein Zeichen, daß er diese Wahrheiten auch vollbewußter Weise allsogleich für gewiß hält. Dagegen dürfte es hinsichtlich der dritten Wahrheit, der Wahrhaftigkeit der Erkenntnisfähigkeiten, manchen geben, der nicht sofort widerspricht, wenn sie ihm in Abrede gestellt oder in Zweifel gesetzt wird, sondern, obgleich er habituell und gewohnheitsmäßig zur Bejahung auch dieser Wahrheit hinneigt, im zweiten Augenblick stutzig wird und mit seiner Zustimmung hintanhält.

Woher kommt der Unterschied im Verhalten der dritten Wahrheit

gegenüber? Die Antwort ist wohl folgende. Bei dem unaufmerksamen Fürgewißhalten aller drei Wahrheiten haben wir nur eine *allgemeine* und *verworrene*, keine deutliche Kenntnis ihres Sinnes. Wir wissen in etwa, worum es sich handelt, und erkennen, daß sie gewiß sind. Werden wir aber veranlaßt, *bewußt* Stellung zu ihnen zu nehmen, so erkennen wir erst, daß wir diese Wahrheiten nur in konfuser Weise wußten, und streben jetzt eine bestimmte und deutliche Sinnerfassung an. [1]

Während sich nun bei der aufmerksamen Vergegenwärtigung der Übergang von der verworrenen zur deutlichen Erkenntnis bei den zwei ersten Wahrheiten ohne Schwierigkeit und im Handumdrehen vollzieht, findet er bei der dritten Wahrheit nicht ohne weiteres statt. Der Sinn des Satzes: ich existiere, beziehungsweise der Unsinn des Gegenteils: ich existiere nicht, ist sofort verstanden. Und auch das Verständnis des Satzes vom Widerspruch und seines Gegenteils macht keine Schwierigkeit. Dagegen ist der Satz: unsere Erkenntnisfähigkeiten sind wahrhaftig, komplizierter und setzt manche anderen Erkenntnisse voraus. Ich muß für die deutliche Erfassung wissen, *was* unsere Erkenntnisfähigkeiten und *wieviele* ihrer sind und wodurch sie sich voneinander *unterscheiden*; ebenso, was wahrhaftig-sein bedeutet und in welchem Umfang es den Erkenntnisfähigkeiten zukommt, und anderes mehr. All das erkenne ich in deutlicher Weise nicht ohne weiteres und von selbst. Die Bewegung des Verstandes von der konfusen zur deutlichen Erkenntnis ist eine weitläufigere und schwierigere bei der dritten als bei den zwei anderen Wahrheiten.

Sodann ist das, was wir hinsichtlich der dritten Wahrheit in der konfusen Erkenntnis zunächst erleben und auf Grund dessen wir sie instinktiv für gewiß halten — also der Ausgangspunkt der Bewegung zur deutlichen Sinnerfassung — eigentlich nicht die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnis*fähigkeiten*, der *Vermögen*, sondern unseres *Erkennens im allgemeinen*, ohne daß wir schon zwischen Erkenntnis-fähigkeit und Erkenntnis-akt unterscheiden. Diese Erkenntnis, die noch Erkenntnisakt und Erkenntnisfähigkeit zusammenfaßt, schließt sich als reflexer Akt demjenigen an, in dem die Übereinstimmung des Erkennens

[1] Die Erkenntnis oder der durch sie gebildete Begriff ist entweder klar oder dunkel (allgemein), je nachdem die erkannte Wesenheit von allen anderen Wesenheiten unterschieden werden kann oder nicht. Die klare Erkenntnis ist entweder deutlich (distinkt) oder verworren (konfus), je nachdem eine Wesenheit durch ihre Wesensmerkmale oder durch akzidentelle Bestimmtheiten von allen anderen Wesenheiten unterschieden wird. Näheres siehe bei *Jos. Gredt*, Elementa Philosophiae, vol. I[4]. Friburgi B. 1926, n. 15.

(Urteilens) mit dem Gegenstand erkannt wird, also die logische Wahrheit ist (siehe unten S. 55-56). Dagegen verlangt die Unterscheidung zwischen Erkenntnisakt und Erkenntnisfähigkeit verschiedene weitere Erkenntnisse. Wiederum ein Beweis, daß bis zur deutlichen Erkenntnis der dritten Wahrheit, die, genau genommen, die Wahrhaftigkeit beider, des Erkenntnisaktes und der Erkenntnisfähigkeit, umschließt, ein gewisser Weg zurückzulegen ist.

Dem gegenüber werden die Tatsache der eigenen Existenz und der Satz vom Widerspruch auch bei dem unaufmerksamen Fürgewißhalten eindeutig als solche erfahren. Das Erlebnis der eigenen Existenz ist ein festumgrenztes, ursprüngliches Erlebnis, das sich als einfaches Zurückdenken über die Erkenntnis des Formalgegenstandes des Verstandes dieser Erkenntnis anschließt. Und der Satz vom Widerspruch ist das allgemeinste Prinzip, das es gibt. Dem Begriff des Seienden folgt unmittelbar der Begriff des Nichtseienden, worauf das Urteil: das Seiende ist nicht nichtseiend, sofort gebildet wird. Daher kommt es auch, daß diese beiden Wahrheiten uns sehr oft im Leben aktuell ins Bewußtsein treten und so auch ausdrücklich als gewiß anerkannt werden, während es viele Menschen gibt, die trotz häufigsten Vernunftgebrauches und trotz ständigen unaufmerksamen Fürgewißhaltens zu der dritten Wahrheit noch nicht ausdrücklich und bewußt deutlicher Weise Stellung genommen haben.

Darum kann der Fall auch so liegen, daß man in der Verlegenheit, in die man durch den Angriff des Gegners versetzt worden ist, diesem die Wahrheit von der Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten *zu beweisen sucht.* Und da sie nicht bewiesen werden kann und man infolgedessen den Beweis nicht zustande bringt, wird man unsicher. Wiederum ist es die konfuse, noch nicht deutlich gewordene Erkenntnis der Wahrheit, die im Wege steht, und die einem in diesem Falle die *bewußte* Überzeugung noch nicht gegeben hat, daß die dritte Wahrheit durch sich selbst verständlich ist (siehe unten).

Weil die beiden ersten Wahrheiten sehr leicht zu verstehen sind und von uns öfters ausdrücklich und bewußt erlebt werden, ist auch in unserm Verstande, und, den obigen Ausführungen entsprechend, im Willen und im sinnlichen Strebevermögen eine ihnen günstige Disposition vorhanden, die mithilft, daß wir sofort wieder unser Ja sagen, wenn wir zur Stellungnahme ihnen gegenüber aufgefordert werden. Dagegen kann für die dritte Wahrheit eine ungünstige Disposition im Erkenntnis- und im Strebevermögen vorhanden sein, weil wir erfahrungs-

gemäß *oft irren,* Dinge für wahr halten, die sich nachher als falsch erweisen. Das Erlebnis des Irrtums, das sich der Erinnerung lebhaft einprägt, macht aber für die Zustimmung zur Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten weniger geneigt.

Nimmt man noch hinzu, daß die Naturwissenschaften und die moderne Erkenntnistheorie immer wieder Schwierigkeiten gegen die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten ins Feld führen, Schwierigkeiten, die auf den wahrheitssuchenden Menchen nicht ohne Eindruck bleiben, so erklärt sich leicht, warum das Verhalten der dritten Wahrheit gegenüber bei all denen, die sich durch gründliches Studium die Bedeutung und Tragweite dieser Wahrheit noch nicht deutlich gemacht haben, ein anderes ist, als bezüglich der zwei andern Wahrheiten. Wer dies aber getan hat, der wird natürlich auch ihr unter Mitwirkung der durch die deutliche Einsicht gewonnenen Verstandes- und Willensdisposition ebenso schnell wie den beiden andern gegebenen Falles wieder seine bewußte Zustimmung geben und sich durch Scheingründe nicht irre machen lassen. Denn ohne allen Zweifel ist auch die conditio prima eine Grundgewißheit, die, wie die andern, nicht in Abrede gestellt werden kann. Wäre es sonst denkbar, daß wir sie *naturhaft* und spontan wie die andern bei jeder vernünftigen Betätigung voraussetzen? Unsere *Natur* kann unmöglich per se auf Täuschung angelegt sein. Wenn wir irren, irren wir per accidens, auf Gründe hin, die außerhalb unserer Natur liegen. Denn sonst ist es um unser Erkennen geschehen.

Zudem, wenn man die dritte Wahrheit in Abrede stellt oder in Zweifel zieht, also die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten anficht, womit tut man dies, wenn nicht mit eben diesen Erkenntnisfähigkeiten, d. h. also unter Voraussetzung und auf Grund ihrer Zuverlässigkeit, die man bestreitet?

Es kann sich darum beim Unsicherwerden bezüglich dieser Wahrheit auch nur um eine objektiv unbegründete Furcht (also um einen Willensfaktor) und nur um scheinbare, sicher zu lösende Schwierigkeiten handeln. Man hat sich über den objektiven Sachverhalt nicht die Rechenschaft gegeben, die er verlangt. Und die verschwommene Erkenntnis, die man besitzt, ist, wenn man sich ihrer bewußt wird, nicht imstande, den Verstand zu befriedigen. Das Konfuse, Ungeordnete und Verschwommene leuchtet ihm nicht ein und überzeugt ihn nicht.

Wenn nun auch hinsichtlich unserer aufmerkenden Stellungnahme der dritten Wahrheit gegenüber ein Unterschied vorhanden sein

kann, so ist es doch zuviel behauptet, wenn Sawicki a. a. O. S. 3 schreibt: « Es ist ein Fehlgriff, wenn man sie (die dritte Wahrheit) einfach neben den Satz vom Widerspruch und der eigenen Existenz stellt und mit diesen Wahrheiten zu den Grundgewißheiten rechnet, die eines Beweises nicht bedürfen, weil sie von selbst einleuchten und jedem Zweifel widerstehen ». Die dritte Wahrheit gehört wie die zwei andern zu den Grundgewißheiten, weil sie wie diese « eines Beweises nicht bedarf und jedem Zweifel widersteht ». Sie ist eine durch sich selbst verständliche Wahrheit, ein judicium per se notum *quoad se*. Denn das Prädikat ist die erste Eigentümlichkeit, das primum proprium, der Wesenheit des Subjektes. Für die Identität des Prädikates mit dem Subjekt ist kein anderer Seinsgrund (medium essendi) vorhanden, als das Subjekt selber: ein Erkennen, das nicht auf die Wahrheit angelegt ist, ist kein Erkennen, und eine Erkenntnisfähigkeit, die nicht wahrhaftig ist, ist keine Erkenntnisfähigkeit, denn Erkennen heißt nichts anderes, als die Dinge so erfassen, wie sie sind: das Prädikat fließt unmittelbar aus der Wesenheit des Subjektes.

Sie ist aber auch ein judicium per se notum *quoad nos*. Nicht jeder Satz, der durch sich selbst verständlich ist, ist auch schon ohne weiteres verständlich für uns. Müssen uns die beiden Termini, S und P, deren Zusammenhang wir erkennen sollen, erst durch Schlußfolgerung soweit bekannt gemacht werden, als es genügt, um ihren Zusammenhang zu erkennen, dann ist der Satz nur verständlich für die Unterrichteten, ein judicium per se notum quoad sapientes tantum.

Sind uns aber die Termini unmittelbar durch sich selber, d. h. *ohne Schlußfolgerung* soweit bekannt, als es genügt, um ihren Zusammenhang zu erkennen, dann ist der Satz ein judicium per se notum quoad omnes. So sind z. B. die Sätze: Gott existiert, oder: der Mensch ist vernunftbegabt, an sich selbstverständliche Sätze, bei beiden ist das P im S, in der Wesenheit des Subjektes enthalten.

Damit aber ihre Zusammengehörigkeit unserem Erkennen aufgehe, müssen ihre Termini uns erst durch Schlußfolgerung (Deduktion a posteriori bezw. Induktion) bekannt werden. Dagegen sind uns bei den Sätzen: das Ganze ist größer als sein Teil, etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein, die Termini Ganzes und Teil, Sein und Nichtsein unmittelbar durch bloße Abstraktion von der Sinneserkenntnis bekannt: ihre Zusammengehörigkeit leuchtet uns darum unmittelbar ein, sie sind judicia per se nota quoad omnes.

So ist auch die dritte Wahrheit: unser Erkennen ist wahrhaftig

oder : unsere Erkenntnisfähigkeiten sind wahrhaftig, ein Satz, der uns unmittelbar, durch sich selber, *ohne Schlußfolgerung* einleuchtet.

Es ist zwar bei diesem Satz nicht, wie bei den andern, uns durch sich selbstverständlichen Sätzen, die Allgemeinheit und Einfachheit seiner Termini, durch die diese und ihre Zusammengehörigkeit uns unmittelbar bekannt wären — die Allgemeinheit und Einfachheit der Termini Ganzes und Teil, Sein und Nichtsein, ermöglichen ihre unmittelbare Abstraktion aus der Sinneserkenntnis —, sondern die Eigenart des Satzes selber : wir mögen ihn konfus oder deutlich erkennen, in beiden Fällen erkennen wir, daß die Wahrhaftigkeit unseres Erkennens oder unserer Erkenntnisfähigkeiten nicht durch Schlußfolgerung gewonnen werden kann, *weil sie bei jeder Schlußfolgerung als selbstverständlich bereits vorausgesetzt wird.*

Erkennen wir die dritte Wahrheit *konfus*, d. h. unterscheiden wir noch nicht zwischen Erkenntnisakt und Erkenntnisfähigkeit usw., wie es gewöhnlich bei unserem Vernunftgebrauch der Fall ist, so erkennen wir, wenn auch nicht mit voller Aufmerksamkeit, dem nur spontanen Fürgewißhalten entsprechend, doch, daß sie *nicht bewiesen werden kann :* unwillkürlich nehmen wir sie *unbewiesen* wie die zwei andern Wahrheiten für gewiß hin.

Aber auch, wenn wir durch genaues Zurückdenken und mancherlei Schlußfolgerungen diesen Satz immer *deutlicher* erkennen, so geht uns dadurch — *durch* die Schlußfolgerungen — die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit des Subjektes und des Prädikates nicht erst *neu* auf, sondern sie ist mit dem tiefer eindringenden Erkennen ständig verbunden, sie begleitet es unzertrennlich und — *gewinnt nur an Sicherheit und Festigkeit.* Je mehr wir in den Sinn dieser Wahrheit eindringen, umsomehr leuchtet uns ein, daß S und P unmittelbar zusammengehören und uns *durch* Schlußfolgerung ihre Zusammengehörigkeit nicht bewiesen werden kann, da sie beim Beweisen, bei den Induktionen und Deduktionen, die wir anstellen, ständig als « bewiesen », d. h. als von vornherein zurechtbestehend angenommen wird.

Was wir also bezüglich der dritten Wahrheit durch die deutliche Erkenntnis gewinnen, ist, daß wir jetzt mit *größerer Sicherheit* der Identität von S und P unsere Zustimmung geben, insofern wir einsehen, daß nach den notwendigen Unterscheidungen und Abgrenzungen, die hier vorzunehmen sind, die Furcht, die wir hatten, der nur konfus erkannten Wahrheit unsere *vollbewußte* Zustimmung zu geben, unbegründet war. Die deutlichere Erkenntnis *erzeugt* nicht zum ersten Mal

unsere Zustimmung, sondern *verstärkt* sie nur. Sie vertieft die Einsicht des Verstandes und macht den Willen geneigter, seinerseits die Zustimmung des ersteren zu befestigen und zu mehren. Wir haben also hier ein Beispiel dafür, daß die mehr oder weniger klare Erkenntnis von Einfluß auf die Festigkeit der Zustimmung ist. Das gilt übrigens in gleicher Weise bezüglich der zwei andern Wahrheiten, auch bei ihnen macht die deutlichere Erkenntnis die Gewißheitszustimmung fester. Nur, daß sich hier, wie gezeigt wurde, die deutlichere Erkenntnis wegen der Einfachheit dieser Wahrheiten schneller vollzieht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, welches der Zustand derer ist, die durch falsche Wissenschaft zu der « Überzeugung » gekommen sind, daß die dritte Wahrheit nicht oder wenigstens nicht sicher zurecht besteht. Sie sind naturhaft und habituell der Überzeugung, daß sie zurecht besteht. Auf Grund unvollkommen durchgeführter Studien aber, oder auch nur irgendeiner Autorität zuliebe, oder sonstwie voreingenommen, sind sie, d. h. ist ihr Wille nicht geneigt, sich auf die Seite des Verstandes zu stellen. Ihr Wille unterstützt nicht mit seinem Gewicht die Zustimmung des Verstandes. Und so befinden sie sich in der oben angedeuteten Spannung und innern Unsicherheit, die sich auf weiteres abwegiges Studium und sich steigernden ungünstigen Willenseinfluß hin noch vergrößern bezw. allmählich abschwächen kann, sodaß man schließlich « überzeugt » ist, unsere Erkenntnisfähigkeiten könnten die Wahrheit nicht erkennen. Nicht der objektive Tatbestand, nicht die evidente Einsicht des Verstandes, sondern eine auf Willens- und Gefühlsmomente sich stützende falsche Beweisführung hat dies zustande gebracht.

(Fortsetzung folgt.)

Die Selbstbewegung des menschlichen Verstandes und Willens.

Von P. Joseph GREDT O. S. B.

—

Wenn die Bewegung den Übergang aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit bedeutet, dann wird die Selbstbewegung ausgesagt, insofern etwas sich selbst aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführt, insofern etwas in sich eine Möglichkeit, ein Möglichsein verwirklicht. Es ist aber widerspruchsvoll, daß etwas sich als Ganzes (adaequate) in solcher Weise bewege. Das Widerspruchsvolle dieser Selbstbewegung wird volkstümlich veranschaulicht durch die Geschichte von Münchhausen, der sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe herauszieht, in den er gefallen war. Damit etwas als Ganzes sich selbst bewege, d. h. sich selbst aus dem Zustande der Möglichkeit herausziehe und in die Wirklichkeit überführe, müßte ein und dasselbe in derselben Beziehung zugleich im Zustande der Wirklichkeit und Möglichkeit sich befinden. Denn was *sich* bewegt, bewegt und wird bewegt in derselben Beziehung. Insofern es bewegt wird, ist es leidend, empfangend und somit im Zustande der Möglichkeit; insofern es aber in derselben Beziehung bewegt, ist es in derselben Beziehung nicht leidend, nicht im Zustande der Möglichkeit, sondern tätig, wirkend und somit im Zustande der Wirklichkeit. Es kann daher etwas in dieser Weise sich selbst bewegen, nicht als Ganzes, sondern nur durch seine Teile (inadaequate). Und so wird die Selbstbewegung vom Lebenden ausgesagt. Das Lebende besteht aus Teilen, von denen einer den andern bewegt. Der eine Teil, der im Zustande der Wirklichkeit sich befindet, bewegt einen andern Teil, der dem ersten gegenüber im Zustande der Möglichkeit ist. Diese Teile sind entweder verschiedene Substanzteile, verschiedene Organe des lebenden Körpers, oder verschiedene Vermögen, deren eines das andere bewegt, wie der Wille den Verstand, oder es sind in einem und demselben Vermögen verschiedene Möglichkeiten zu verschiedenen Tätigkeiten, deren eine die andere verwirklicht; so bewegt der Verstand sich selbst von der Erkenntnis der Prinzipien zur Erkenntnis der

Schlußfolgerung. Da aber der bewegende Teil nur dadurch bewegt, daß er selbst wirksam wird, d. h. aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit, der Wirksamkeit übergeht, so muß der bewegende Teil auch bewegt werden, und zwar immer wieder von einem andern. Es muß daher die Selbstbewegung des Lebenden, das sich durch seine Teile bewegt, von außen beginnen, und zwar muß sie endgültig beginnen von einem unbeweglichen Beweger, der nur bewegt und nicht bewegt wird.

Außer dieser Selbstbewegung, die im eigentlichen Sinne (formaliter) ausgesagt wird, gibt es noch eine andere, vollkommnere, die in höherem Sinne (eminenter) zukommt. Sie besteht in den Tätigkeiten des geschöpflichen Erkennens und Begehrens. Diese Tätigkeiten sind nicht Tätigkeiten im eigentlichen Sinne, die wesentlich in der Hervorbringung einer Wirkung beständen.[1] Sie sind nicht physische, sondern metaphysische Tätigkeiten und bestehen als solche in einfachen Beschaffenheiten, die endgültig den Erkennenden vervollkommnen, aus ihm wirkursächlich hervorgehen und auch in ihrem Fortbestande wirkursächlich von ihm abhängen. Sie sind somit Beschaffenheiten durch die der Erkennende wirkursächlich sich vervollkommnet und insofern in höherer Weise sich selbst bewegt. — Im höchsten Sinne (eminentissime) kommt die Selbstbewegung dem Erkennen (und Begehren) an und für sich zu, insofern es in einem immateriellen, gegenständlichen Besitz besteht, durch den das Erkenntnissubjekt eine Form, einen Akt in vollkommener Weise, d. h. objektiv besitzt. Das Erkenntnissubjekt wird durch diese Form nicht passiv vervollkommnet, es verhält sich nicht leidendlich, da es nicht passiv, materiell besitzt, sondern es besitzt als Akt, in aktueller Weise einen Akt und bewegt dadurch sich selbst in einer Weise, die keinerlei Unvollkommenheit in sich einschließt. Diese Selbstbewegung ist reine Vollkommenheit, die auch Gott als solche zukommt.[2]

Dementsprechend bewegen Verstand und Wille bei jeder ihrer Tätigkeiten ganz notwendig sich selbst in der eben dargelegten höheren

[1] Auch wenn sie etwas hervorbringen (so wenn das Erkennen ein Erkenntnisbild ausprägt), macht die Hervorbringung nicht ihr Wesen aus; sie ist dem Wesen zufällig (per accidens); vgl. des Verf. Elementa[4], n. 473 ff.

[2] Dem geschöpflichen Erkennen ist immer etwas Leidendliches beigemischt, insofern dieses Erkennen ohne eigentliche Bewegung, ohne Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit nicht stattfinden kann. Aber diese Unvollkommenheit kommt dem Erkennen nicht zu, insofern es Erkennen ist, sondern insofern es geschöpfliches Erkennen ist.

Weise (eminenter), insofern Verstandes- und Willenstätigkeiten Beschaffenheiten sind, durch die der Erkennende und Wollende wirkursächlich sich selbst vervollkommnet und in immaterieller (objektiver) Weise Formen besitzt. Zu dieser seiner Tätigkeit wird aber der leidende Verstand (intellectus possibilis), der Verstand im eigentlichen Sinne, bewegt durch den tätigen Verstand (intellectus agens) mittelst des geistig beleuchteten, d. h. geistig werkzeuglich gehobenen Phantasiebildes — und das sowohl beim ursprünglichen Erwerben der Begriffe auf dem Wege der Abstraktion als auch beim Gebrauche der schon erworbenen. Denn auch beim Gebrauche der schon erworbenen Begriffe hängt unser Verstand vom Phantasiebilde, und zwar vom beleuchteten oder geistig vervollkommneten Phantasiebilde ab, da das Phantasiebild an und für sich als körperlich auf den geistigen Verstand nicht einwirken kann. Indem aber so durch ein Vermögen das andere in Tätigkeit übergeführt wird (der leidende Verstand durch den tätigen Verstand und durch das Phantasiebild), bewegt der Erkennende sich selbst auch formell mittelst seiner verschiedenen Vermögen. Auch dadurch, daß der Wille den tätigen Verstand aus dem Zustande der Ruhe in den der Tätigkeit versetzt, wenn wir willkürlich Begriffe erwerben oder willkürlich die schon erworbenen gebrauchen, bewegt der Erkennende sich selbst formell in derselben Weise. Jedoch wird der tätige Verstand vielfach unmittelbar durch Gott allein in Tätigkeit versetzt. Dies geschieht vorerst dann, wenn sowohl Verstand als Wille sich gänzlich im Zustande der Ruhe befinden ; so bei jedem Beginn unseres geistigen Lebens, beim allerersten Beginn, beim Erwachen des Vernunftgebrauches, und auch bei jedem neuen Beginn nach einer Unterbrechung, wie sie z. B. durch den Schlaf verursacht wird. Außerdem wird der tätige Verstand unmittelbar von Gott allein zur Tätigkeit bewegt, jedesmal, wenn wir zu einem Gedanken kommen, ohne das Zutun unseres Willens : wenn uns unwillkürlich etwas einfällt, wenn wir unwillkürlich zu einem Gedanken kommen durch den Zuruf eines andern und überhaupt, wenn wir unwillkürlich irgend etwas zu denken beginnen unter dem Einflusse der sinnlichen Erkenntnis. Denn die Phantasiebilder und überhaupt die sinnlichen Erkenntnisse können auf den tätigen Verstand nicht einwirken, um ihn zur Tätigkeit anzuregen, da das Sinnliche als Körperliches auf den Geist nicht einwirken kann. Gott versetzt alsdann unmittelbar den tätigen Verstand in Bewegung und mittelst des tätigen Verstandes und des gegebenen Phantasiebildes bewegt er den leidenden Verstand

zum tatsächlichen Erkennen. Dieser göttliche Einfluß findet ganz naturentsprechend statt gemäß den jedesmal gegebenen Phantasievorstellungen. Die Phantasie aber wird in Tätigkeit versetzt durch die äußern Sinne, durch die Verknüpfung der Phantasiebilder und auch durch den menschlichen Willen. — Der Verstand bewegt sich selbst im eigentlichen Sinne des Wortes (formaliter) von einer Erkenntnis zur andern, die mit der vorhergehenden logisch notwendig zusammenhängt, von der Erkenntnis der Prämissen zur Erkenntnis des Schlußsatzes. Der Erkenntnisakt, durch den die Prämissen erkannt werden, enthält in sich den notwendigen Anstoß zur Erkenntnis des Schlusses. Zur Erkenntnis der Prämissen aber kommt der Verstand entweder willkürlich oder auch unwillkürlich.

Verstand und Wille bewegen bei jeder ihrer Tätigkeiten notwendig sich selbst in höherer Weise (eminenter). Dem freien Willen kommt jedoch diese höhere Selbstbewegung in einem ganz besondern Sinne zu, indem der Willensakt aus dem Willen hervorgeht als Beschaffenheit durch die der Wollende wirkursächlich nicht nur sich selbst vervollkommnet, sondern auch sich selbst frei bestimmt.

Im eigentlichen Sinne (formaliter) bewegt der Wille sich selbst, ähnlich wie der Verstand, von einem Akt zum andern. Wie der Verstand von der Erkenntnis der Prinzipien sich selbst formell bewegt zur Erkenntnis des Schlußsatzes, so bewegt sich der Wille vom Wollen des Endzieles im allgemeinen zum Wollen der Mittel und auch des Endzieles im besondern. Das Endziel im allgemeinen, das Gute im allgemeinen aber will der Wille ganz naturnotwendig, wenn er überhaupt etwas will, da das Gute im allgemeinen, die Glückseligkeit im allgemeinen, der eigentümliche Gegenstand des Willens ist, der ihn in seinem Wesen bestimmt. Der Wille bewegt sich selbst mittelst der Überlegung des Verstandes. Er bewegt den Verstand zur Überlegung, durch die der Gegenstand unter verschiedenen Gesichtspunkten als gut oder nicht gut vorgestellt wird, und er läßt den Verstand endgültig bei einem bestimmten Urteil über den Gegenstand verharren. So bestimmt der Wille sich selbst. Obwohl er den Verstand zu einer andern Betrachtungsweise, zu einem andern Urteil über den Gegenstand bewegen könnte, tut er es nicht. Er bestimmt also durch seine Wahl sich selbst endgültig das praktische Urteil, nach dem der Willensakt stattfindet, gibt sich selbst die Form seines Aktes und setzt so einen bestimmten wahlfreien Willensakt. Dieser ganze Vorgang der wahlfreien Selbstbestimmung durch Selbstbewegung im

eigentlichen Sinne des Wortes kann aber nur stattfinden, insofern im Willen das tatsächliche Wollen des Endzieles vorausgesetzt wird. Nur insofern der Wille tatsächlich das Endziel will, bewegt er formell sich selbst durch die Überlegung des Verstandes zum Wollen der Mittel und auch des Endzieles im besondern. Zum ursprünglichen Wollen des Endzieles bei Beginn des geistigen Lebens, sowohl beim allerersten Beginn, beim ersten Erwachen der Vernunft, als auch beim jedesmaligen neuen Beginn nach einer Unterbrechung, bewegt der Wille formell nicht sich selbst. Er kommt zu diesem ursprünglichen Wollen des Endzieles ohne Verstandesüberlegung, entweder mittelst eines ersten unfreien Aktes durch den er naturnotwendig das Gute, das dem Menschen Entsprechende, seine Glückseligkeit will; oder auch (durch besondern Antrieb Gottes) mittelst eines ersten freien Aktes. Jedenfalls bewegt bei diesem ersten Akte der Wille nicht sich selbst formaliter, sondern er wird bewegt, und zwar durch Gott, da nur Gott allein wirkursächlich auf den Willen einwirken und ihn bewegen kann. Wenn Gott zugleich auf den Verstand so einwirkt, daß er in ihm ein indifferentes, d. h. ein den Verstand nicht nötigendes Urteil hervorruft, dann ist dieser erste Willensakt frei, obschon in ihm der Wille sich nur eminenter selbst bewegt. Der Verstand beurteilt alsdann das Vorgelegte tatsächlich als gut, jedoch mit der Einsicht, daß es auch, unter anderm Gesichtspunkt betrachtet, als nicht gut beurteilt werden könnte, und der Wille nimmt die von Gott dargebotene Verstandesentscheidung frei an.

Dadurch, daß der Wille das Endziel will, kommt er ganz notwendig dazu, den Verstand zum Überlegen anzutreiben. Denn die Verstandeserkenntnis erscheint einleuchtend als notwendiges Mittel zur Erreichung des Zieles, als das erste Mittel zu allem andern, das zum Ziele führt. Es ist einleuchtend, daß wir, um das Ziel zu erreichen, die Mittel anwenden müssen; um sie aber anzuwenden, müssen wir sie vor allem durch die Verstandesüberlegung erkennen. Der Willensakt, durch den wir das Endziel wollen, treibt notwendig zur Verstandesüberlegung, d. h. der Willensakt in bezug auf das Endziel treibt zu einem zweiten Willensakte, durch den der Wille die Verstandesüberlegung, die Verstandeserkenntnis der Mittel will, um das Ziel zu erreichen. So bewegt der Wille sich selbst vom Wollen des Zieles zum Wollen der Verstandesüberlegung. Und eben dadurch bewegt er auch den Verstand zu dieser Überlegung, d. h. er übt einen solchen wirkursächlichen Einfluß auf den Verstand aus, daß der Verstand

unter diesem Einflusse sich selbst die Überlegung befiehlt. Diese Selbstbewegung ist aber nicht frei. Unter Voraussetzung, daß das Ziel gewollt wird, muß auch die zur Erreichung des Zieles notwendige Verstandeserkenntnis gewollt werden. Daher enthält der Willensakt in bezug auf das Ziel den notwendigen Anstoß zum Wollen der Verstandesüberlegung. Jedenfalls ist der Anfang der Verstandesüberlegung nicht frei. In ihrem Fortschritt ist sie jedoch frei; sie kann in verschiedener Weise ihren Verlauf nehmen.

Indem der Wille in solcher Weise formell sich selbst und den Verstand bewegt, kommt es im Verstande zu einer Erkenntnis über die zum Endziele führenden Mittel und über das Endziel im besondern; denn auch das Endziel im besondern erscheint als Mittel zur Verwirklichung der Glückseligkeit, zur Erreichung des Endzieles im allgemeinen. Aber diese Erkenntnis ist indifferent: sie ist nicht notwendig, sondern beweglich und deshalb Wurzel der Wahlfreiheit. Jedes Mittel ist nur ein Teilgut, das nicht alle Güte in sich begreift und somit nicht in jeder Beziehung befriedigt. Erscheint es einerseits als gut, so erscheint es anderseits auch als nicht gut. So erscheint die Tugend als gut, als unserer vernünftigen Natur entsprechend, sie erscheint aber auch als nicht gut, insofern sie des öftern unsern tatsächlichen Neigungen zuwider ist und diese nicht befriedigt. Und auch Gott selbst, das unendliche Gut, das tatsächlich alles Gute in sich begreift, erscheint unserer unvollkommenen Erkenntnis nicht als in jeder Beziehung gut. Er erscheint uns als nicht gut, insofern er uns verbietend und strafend entgegentritt. Es wird also durch die überlegende Verstandeserkenntnis nichts vorgelegt, das sich darstellte als notwendig mit dem Endziele, mit der Glückseligkeit überhaupt verknüpft. Alles kann betrachtet werden unter einem Gesichtspunkte, unter dem es nicht befriedigt, nicht beglückend ist. Der Wille hat also die Wahl in seiner Hand. Er kann dieses oder jenes Mittel, dieses oder jenes Endziel im besondern wählen. Wie kommt er aber zu einer bestimmten Wahl? Kann er sich selbst im eigentlichen Sinne bewegen zur Wahl eines bestimmten Mittels, zur Wahl eines bestimmten Endzieles? Kann er aus sich selbst in diesen Akt übergehen? Nein. Er befindet sich ja im Zustande einer potenziellen Unbestimmtheit. In Tätigkeit versetzt bezüglich des letzten Zieles im allgemeinen, kann er sich selbst in den Akt überführen, durch den er den Verstand zur Überlegung bewegt, und so führt er sich auch in den actus primus proximus der Wahl über dadurch, daß er durch seine eigene Tätigkeit

die indifferente Erkenntnis erwirbt, die die Wurzel der Wahlfreiheit ist. Aber zum actus secundus, zum eigentlichen Akt der freien Wahl, wird er bewegt von Gott. Er bewegt alsdann sich selbst eminenter, indem er unter dem Einfluß der göttlichen Bewegung den freien Akt setzt. Und er bewegt durch diesen Akt sich selbst eminenter in ganz besonderer Weise, indem der Akt wirkursächlich aus ihm hervorgeht und auch in seiner Fortdauer wirkursächlich von ihm abhängt, nicht nur als eine Beschaffenheit, durch die der Wollende endgültig sich selbst vervollkommnet, sondern auch sich selbst frei bestimmt. Der Akt geht so aus dem freien Willen hervor, daß der Wollende über ihn nicht bloß die Herrschaft der Ursächlichkeit, sondern auch die Herrschaft der Freiheit hat.

Mittelst der Überlegung bereitet der Wille zur endgültigen Wahl sich vor, und zwar bereitet des öftern der Wille sich auch frei vor, indem die Überlegung selbst — in ihrem Anfang nicht frei — frei wird in ihrem Fortschritt, durch einen auf die Überlegung selbst sich beziehenden Wahlakt: Man entscheidet sich frei, in dieser oder jener Weise zu überlegen. Diese wahlfreie Entscheidung bezüglich der Überlegung setzt natürlich auch schon den göttlichen Einfluß voraus, der zu jeder wahlfreien Entscheidung notwendig ist. — Durch die Überlegung wird auch die schlechte Neigung hervorgebracht als Vorbereitung zur Sünde, während der moralisch gute Akt auch unüberlegt sein kann, wenn Gott durch seinen besondern Einfluß die Überlegung des Verstandes ersetzt.

Die über die Selbstbewegung des menschlichen Verstandes und Willens dargelegte Lehre ist die Lehre des hl. Thomas. Sum. theol. I q. 18 a. 1 und a. 3 ad 1 erwähnt der hl. Thomas die beiden Arten der Selbstbewegung: die, die formaliter und die, die eminenter ausgesagt wird. Bei jener wird die Bewegung im eigentlichen Sinne genommen als actus imperfecti; als actus exsistentis in potentia, bei dieser wird sie im weitern Sinne als actus perfecti, als actus exsistentis in actu genommen. Diese besteht in den Tätigkeiten des Erkennens und Begehrens. Über die Selbstbewegung im eigentlichen Sinne, die Verstand und Willen zukommt, schreibt der hl. Thomas I-II q. 9 a. 3: «Dadurch, daß der Verstand das Prinzip erkennt, führt er sich selbst aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit über bezüglich der Erkenntnis der Schlußfolgerungen, und so bewegt er sich selbst. Und in ähnlicher Weise bewegt der Wille, dadurch, daß er das Ziel will, sich selbst zum Wollen der

Mittel. »[1] Aber sie bewegen nur dadurch sich selbst, daß sie von Gott bewegt werden. Gott bewegt den menschlichen Willen unfehlbar zu jedem einzelnen Akt, unbeschadet der Freiheit des Willens.[2] Auch ohne eigentliche Selbstbewegung kommt der menschliche Wille nach dem hl. Thomas zum freien Akt durch einen besondern Einfluß Gottes.[3] — Aber Aufgabe dieses Aufsatzes soll es nicht sein, die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe darzulegen. Das ist erst vor kurzem in den Heften des « Divus Thomas » in ausführlicher und trefflicher Weise geschehen. Vorstehende Ausführungen bezweckten, die thomistische Lehre über den Einfluß Gottes auf die Geschöpfe vorausgesetzt, zu zeigen, wie die Selbstbewegung in verschiedener Weise den mannigfachen Verstandes- und Willenstätigkeiten zukommt.

[1] Intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum : et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.

[2] Vgl. Contra Gentes III c. 66 sq. ; III c. 70 ; III c. 89 ; De pot. q. 3 a. 7 ; Sum. theol. I q. 83 a. 1 ad 3 ; q. 103 a. 8 ; I-II q. 10 a. 4 ; q. 109 a. 1 a. 9 ; De verit. q. 22 a. 8 ; q. 24 a. 1 ad 5 ; De malo q. 3 a. 2 ad 4.

[3] Vgl. Sum. theol. I-II q. 111 a. 2.

Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin.[1]

Von P. Dr. Matthias HALLFELL, Trier.

(Fortsetzung.)

Deus homo factus est, per quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

V.

Christus Jesus, Vorbild und Formalideal des Christen.

Die *vorbildliche* Ursächlichkeit Christi macht ihren formgebenden und gestaltenden Einfluß nach zweien Seiten hin geltend. Einmal prägt sie den *Werken Gottes* das Merkmal der Christusförmigkeit auf. Eine *natürliche,* wenn auch sehr entfernte Gleichförmigkeit mit Christus, dem Ewigen Worte des Vaters, erhalten selbst die *körperlichen* Dinge auf Grund ihrer innern Wesens*form.* Eine Nachbildung der *Geistigkeit* des Ewigen Wortes findet sich allerdings auf dieser Stufe noch nicht. Der hl. Thomas veranschaulicht diese Wahrheit mit einem bautechnischen Vergleich. Ein in Stein und Holz aufgeführtes und fertiggestelltes Wohnhaus, sagt er, *gleicht* in seiner Gestalt und Form ohne Zweifel der spezifischen Eigenart, die sich in der geistigen Idee, dem geistigen Wort des Architekten ausprägt, hat aber von der *Geistigkeit* des ur- und vorbildlichen Planes, oder Entwurfes gar nichts an sich. Dieser Art ist die Ähnlichkeit, die alle körperlichen Dinge ohne Ausnahme dem ungeschaffenen Worte des Vaters zueignet.

Höher zu werten ist die Nachbildung des Ewigen Wortes in der *geistigen* und darum vernunftbegabten Kreatur, weil sie ja auch dessen *Geistigkeit* mit einbezieht. Vergleichshalber mag man an die Übereinstimmung denken, die das Wissen im Geiste des Schülers mit dem innern geistigen Wort des Lehrers hat. Sie erstreckt sich nicht nur auf den *Inhalt,* sondern auch auf die *geistige Natur* des Wissens. So erhebt sich die vernunftbegabte Kreatur auf Grund ihrer *geistigen Natur* zu einem höhern Grad der Christusförmigkeit.

[1] Fortsetzung vom Jahrgang 1926, Heft II, pp. 129–146.

Die *dritte* Art der Gleichförmigkeit ist *übernatürlich.* Sie reicht in ihrer Vollkommenheit bis zu einer Nachbildung der *Einheit,* die *den Ewigen Sohn Gottes mit dem Vater verbindet* und kommt durch die heiligmachende Gnade zustande, die uns Gott in seiner Liebe zuwendet. Gerade diese Christusförmigkeit mit der sie bedingenden Gottverbundenheit ist es, die der menschgewordene Gott für uns ersehnt und erfleht : « ut sint unum in nobis, sicut nos unum sumus » (Joa. 17, 21), daß wir durch *die Gnade* eins mit dem Vater und Sohne seien, wie der Vater und Sohn eins der Natur nach sind.[1] Der Aufstieg zu dieser Gleichförmigkeit mit Christus, durch die wir seine *Zugehörigkeit* zu Gott dem Vater *teilen,* ist der Aufstieg zu seiner Gottessohnschaft und der Eintritt in sein unvergängliches Erbe. — Talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna (III q. 23 a. 3) — die Ausdehnung der Verbundenheit und Einheit Christi, des *Sohnes* Gottes mit Gott *dem Vater* auf uns Menschen geht *begrifflich* und der *Natur* nach unserer Anteilnahme an der Gotteskindschaft Christi und seinem himmlischen Erbe voraus. Dieser Ordnung der Dinge trägt der hl. Thomas Rechnung, wenn er aus Christi und des Christen Gottverbundenheit die Herrlichkeiten der Gotteskindschaft Christi und des Christen erklärt. Wir werden uns seiner Betrachtungsweise anschließen. Wir tun es um so lieber, als wir dabei auf *Einzelzüge* am Lebensbilde Christi aufmerksam werden, die geeignet sind, einen *form-* und *gestaltgebenden* Einfluß auf unsere *Lebenshaltung* auszuüben.

§ 1.

Christus Jesus, unser Vorbild und Formalideal in seiner Kindeszugehörigkeit zum Vater.

Den Zugang zu dem vielversprechenden Thema möge uns eine *methodologisch* wertvolle Erwägung des hl. Thomas eröffnen. « Mit jeder neuen *Seins*vollkommenheit, die einem Wesen zuteil wird, ist auch die Kraft zu einer neuen *Arbeits*leistung verbunden, sowie die Anlage und Fähigkeit gegeben, etwas Neues in seinen Bereich zu ziehen und für sich zu erwerben. Man denke beispielshalber an die atmosphärische Luft. Sie wird durch das Sonnenlicht *durchleuchtet.* Aber mit der Helligkeit wird ihr auch die Möglichkeit zuteil, das

[1] Tertio assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quae fit per gratiam et caritatem ; unde Dominus orat Joa. 17, 21 : « Oro ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus » (Opusc. 53 de humanitate Christi, a. 2) ; q. 23 a. 3.

Sehen vermitteln zu helfen ; oder man denke an das Wasser. Es wird durch das Feuer *erhitzt* und zum *Sieden gebracht.* In diesem neuen Zustande hat es die Kraft, *Speisen gar zu kochen.* Und wenn es Einsicht und Verstand hätte, so wäre es von vorneherein berechtigt, sich auf diese neue Arbeitsleistung Hoffnung zu machen. — Die Anwendung ergibt sich nunmehr von selbst. Wir sagen : Dem Menschen wird über die Natur seiner vernunftbegabten Seele hinaus eine *übernatürliche,* durch die Gnade bewirkte Seinsvollkommenheit gegeben, durch die er ‚der göttlichen Natur selber teilhaftig wird' (2. Petr. 1, 4). Diese Tatsache rechtfertigt es, von uns zu sagen, daß wir zu Kindern Gottes wiedergeboren werden. Und darum heißt es denn auch ausdrücklich bei Johannes 1, 12 : ‚Er gab ihnen Macht, Kinder Gottes zu werden'. Wer aber in das *Kindes*verhältnis, in die *Kindes*zugehörigkeit zu jemanden getreten ist, der darf sich auch berechtigterweise Hoffnung auf dessen Erbe machen. Sagt doch der Apostel : ‚Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben' (Rom. 8, 17). »[1]

Die Berechtigung, auf Grund unserer übernatürlichen Gotteskindschaft, das Erbe unseres himmlischen Vaters beanspruchen zu können, ist nur *eine* der vielen Vervollkommnungen, die uns durch unsere Neu- und Umgeburt in die Gotteskindschaft zuteil werden. Sie ist gleichsam nur *ein* Posten auf dem großen Inventar, das unsere übernatürlichen Reichtümer und Besitzstücke verzeichnet. Seine Kenntnisnahme wirkt wie eine Aufforderung, eine sorgfältige Erhebung anzustellen, um noch andere namhaft zu machen. Dieser Aufforderung wollen wir entsprechen. Damit wir aber bei unserer Erhebung nichts Wesentliches übersehen, wollen wir das Licht, das aus *Christi* Gotteskindschaft und seiner Zugehörigkeit zum Vater hervorbricht, auf *unsere* Gotteskindschaft und unsere Zugehörigkeit zu Gott fallen lassen. Und welches ist das Ergebnis, das wir uns versprechen ? Wir werden uns davon überzeugen, daß uns aus unserer Kindeszugehörigkeit zum Vater, die wir mit Christus teilen, eine *vielfältige,* übernatürliche *Vervollkommnung* zugeführt wird. Sie folgt uns überall hin. Insbesondere begleitet sie uns in unsere Stellung *aufwärts zu Gott, seitwärts* zu unsern *Mitgeschöpfen, einwärts* zum Heiligtum der *eigenen Seele.* Damit ist die Richtung angegeben, in der unsere Erhebung vor sich gehen soll.

1. Die Zugehörigkeit, die Christum, den *Sohn* Gottes, zu unauflöslicher Einheit mit dem Vater verbindet, verkündet ihre Vorbildlich-

[1] Opusc. I (Comp. theol.), p. 2, c. 4.

keit für uns von *zwei* Seiten her. Dafür dürfen wir uns auf die Heilige Schrift berufen, die da sagt : « Ich bin *vom* Vater *ausgegangen* und in die Welt gekommen ; wiederum verlasse ich die Welt und *gehe hin zum* Vater » (Joa. 16, 28). In die Schulsprache des hl. Thomas übertragen, lautet dieses Hausgesetz Gottes für Christus sowohl wie für den Christen : « *Gotteskind-sein* heißt : Gott dem Vater zugehören, ihm, dem *Quell*prinzip, *von* dem man *ausgeht* und herkommt, mit allem, was man ist und hat, kann und vermag ; ihm, dem *Ziel*- und Endprinzip, *zu* dem man sich selber mit all dem Seinen *zurückwenden* und *hinorientieren* muß. »[1]

a) In dem offenbarenden Christusworte : « Exivi a Patre — Ich bin vom Vater ausgegangen » (Joa. 16, 28) — leuchtet ein Licht auf. Es wirft seinen aufhellenden Schein gleichsam *rückwärts* in die *ewige* Heimat Jesu Christi, « den Schoß des Vaters » (Joa. 1, 18). Wir schauen ihn daselbst in seiner *Sohnes*eigenschaft, die sich ihrerseits in einem *ersten* Merkmal kundtut : Der *Entgegennahme* seines unendlichen und darum unerschöpflichen Sohnes*gutes*. « Christi *Sohnes*eigenschaft », sagt der hl. Thomas (I q. 33 a. 3 ad 2), « erkenne in dem Umstand, daß er sein *Sohnesgut* vom Vater *empfängt* und *entgegennimmt* ». Es ist das eine Grundwahrheit über Christus, die der hl. Thomas in seinem ausgedehnten Schrifttum immer wieder betont.[2] Und weil niemand in solch alles umfassender Fülle vom Vater empfängt und entgegennimmt als Christus, so folgt, daß niemanden irgendwo und irgendwann das *Kind*- oder *Sohn*sein in der Vollkommenheit Christi zukommt. Darum kann man mit Anlehnung an einen höchst glücklichen Ausdruck des Kirchenschriftstellers Tertullian (De Poenitentia, c. 8) sagen : « Nemo tam *Filius* quam Christus » — in der *Sohnes*eigenschaft kommt Christo niemand gleich ; in ihr geht er allen voran.[3]

Und damit wir ja nicht achtlos an dieser Wahrheit vorbeigingen, sagt er selber : « Alles ist mir von meinem Vater *gegeben* worden » (Matth. 11, 27) und so « ist alles, was der Vater hat, mein » (Joa. 16, 15). Der Überblick über das Christo zuteil gewordene Sohnesgut wird uns erleichtert, wenn wir es nach *zwei* Gesichtspunkten gruppieren. Dabei wollen wir uns nach Möglichkeit der Ausdrucksweise des hl. Thomas

[1] De Veritate, q. 4 a. 5 ad 7.

[2] Filius habet sicut a Patre *accipiens* (In Joa. c. 16 l. 4 n. 3) ; — Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum *recipere* .... Filius est a Patre et a Patre *accipit* (C. G. IV c. 8). — Siehe ferner : I q. 42 a. 4 ad 2 ; De Potentia q. 3 a. 15 ad 17.

[3] I q. 42 a. 4.

bedienen. Durch die *ewige Geburt* aus dem *Vater* wird das gesamte *göttliche Gut*, des Vaters *innerster Eigenbesitz*, dem Sohne zum vollkommensten *Mit*besitz gegeben.[1] Und so kann und muß denn Christus von sich bezeugen: « *Omnia* quaecumque » — Alles, was immer der Vater hat, ist mein (Joh. 16, 15). Mit der *Mehrzahls*-Form « Omnia quaecumque — alles, was immer » — macht die Heilige Schrift ein Zugeständnis an die Unvollkommenheit unserer diesseitigen, menschlichen Erkenntnis- und Ausdrucksweise. Sie bringt es nämlich mit sich, daß wir das in sich *ungeteilte*, weil höchst einfache göttliche Sohnesgut durch analoge Begriffe und Ausdrücke in eine *Vielheit* von göttlichen Vollkommenheiten spalten und zerlegen müssen.[2] Und so kommt es, daß wir bald von der göttlichen *Weisheit*, bald von der göttlichen *Macht* oder *Liebe* des Sohnes Gottes sprechen, obschon wir wissen, daß sich unter diesen vielen, verschiedenen Namen die *eine* göttliche *Natur* und *Wesenheit* verbirgt, die der Vater dem Sohne mitteilt und zu eigen gibt und doch auch selber zu eigen behält. « Es ist daher katholische Wahrheit, zu sagen: Alles, was der Vater hat und besitzt, hat und besitzt auch der Sohn. Aber die *Folge*ordnung, in der der Sohn das göttliche Gut besitzt, ist nicht die des Vaters. Denn der Sohn besitzt es in der Entgegen-*nahme* vom Vater; und der Vater in der Entgegen-*gabe* an den Sohn. In dem Besitztum selbst, *das* Vater und Sohn zu eigen haben, ist demnach kein Unterschied; da herrscht vollkommenste Einheit und Gleichheit. Aber die Ordnung, *in der* Vater und Sohn dasselbe göttliche Gut besitzen, ist verschieden » (In Joa. c. 16, l. 4, n. 3).

Aber was ist es, das sowohl in der *Folgeordnung*, *in der* Christus sein unerschaffenes, göttliches Sohnesgut empfängt und entgegennimmt, als auch in der göttlichen Vollkommenheit, *die* er entgegennimmt, hervorstrahlt? Es ist die Zugehörigkeit, die ihn, den *Sohn* Gottes, mit dem Vater, seinem Ursprung und Mitbesitzer, der numerisch *einen* göttlichen Natur zu unauflöslicher Einheit verbindet (I q. 42 a. 5).[3] Diese Zugehörigkeit soll uns noch weiter beschäftigen, indem wir sie in ihren geschöpflichen Nachbildern betrachten.

[1] *Omnia*, scilicet *intrinseca* Patri, id est omnem perfectionem divinitatis mihi tradita sunt a Patre meo (In Matth. c. 11 n. 2).

[2] Et ideo dicit: ‚*Omnia*', quia licet unum re sint, tamen multum ratione (in Joa. c. 17 l. 2 n. 2).

[3] Le Fils bien-aimé, égal au Père, distinct pourtant de lui et comme lui personne divine, *ne quitte point le Père.* Il *demeure* toujours dans le sein du Père

Das vollkommenste und in seiner Art einzige tritt uns in Christus auf Grund seiner *Menschwerdung* entgegen. An diese müssen wir denken, wenn der hl. Thomas dem ewigen Ursprung und Ausgang des Sohnes vom Vater einen zeitlichen gegenüberstellt. In seinem Kommentar zu Joa. 16, 28 sagt er: Der Herr selber belehrt uns über seinen zeitlichen Ursprung und Ausgang vom Vater mit den Worten — ‚Ich bin in die Welt gekommen.' — Es ist selbstverständlich, daß man von seinem *ewigen* Ausgang vom Vater die Vorstellung des *Örtlichen* fernhalten muß. Aber ebensowenig darf man seinen *zeitlichen* Ausgang, sowie seine Ankunft in dieser Welt örtlich auffassen. Der Sohn ist ja im Vater (Joa. 14, 11) und erfüllt und durchdringt durch seine Allgegenwart alles und jedes wie auch der Vater. Von einem *örtlichen* Kommen kann also keine Rede sein. Der Ausdruck: ‚Er ist in die Welt gekommen', besagt einzig und allein die An- und Aufnahme der menschlichen Natur zu seiner göttlichen Person. Weil der körperlich-materielle Bestandteil seiner menschlichen Natur *dieser* Welt entstammt, heißt es auch bei Joa. 1, 11: ‚Er *kam* in sein Eigentum.'

Dieses sein « Kommen » vollzog sich also ohne den geringsten Schatten irgendwelcher Veränderung *in* oder *an* dem Sohne Gottes. Die Veränderung findet sich einzig und allein auf seiten der geschöpflichen, aus Maria, der Jungfrau, gebildeten Menschennatur. In einer für uns unbegreiflichen *Selbstentäußerung*, der *menschlichen Persönlichkeit* los und ledig, tritt sie zum Sohne Gottes in das einzigartige Verhältnis des *persönlichen* und darum unveräußerlichen Besitz- und Eigentums und begründet für ihn eine *neue*, weil geschaffene Zugehörigkeit zum Vater.[1] Denn das hat seine zeitliche Geburt aus Maria, der Jungfrau, mit der ewigen Geburt aus dem Vater gemein, daß auch sie ihn in den Besitz eines *Sohnes*gutes setzt.[2] Es ist das *Natur*gut des vollkommensten menschlichen Lebens, das wegen seiner *persönlichen* Vereinigung mit der Gottheit durch das Höchstmaß des *Gnaden-* und *Glorien*gutes seine Vollendung fand.

Wohl ist die Zugehörigkeit des Sohnes Gottes zum Vater auf Grund dieses neuen Sohnesgutes auch die des *Ursprunges* und der

qui l'engendre : Unigenitus Dei Filius qui *est* in sinu Patris (Joa. 1, 18). Il y demeure par l'unité de nature (*Marmion*, Le Christ dans ses Mystères, pp. 49–50).

[1] Quia igitur unio ista relatio quaedam est per mutationem creaturae, Deus dicitur de novo factus homo, id est unitus in persona humanae naturae (in Rom. c. 1, lectio 2).

[2] Nam generatio Filii ab aeterno est ratio omnium eorum quae per voluntatem producuntur (De Potentia, q. 2 a. 3 ad 6).

Herkunft, aber die Ursprungs*ordnung* ist anders geartet. Das offenbart sich in den Ausdrücken, die die Heilige Schrift und nach ihrem Vorbilde, die Kirche, anwendet, um die Ursprungsordnung zu bezeichnen, in der Christus seiner Menschheit nach von Gott ausgegangen ist. In der Einleitung zum Römerbrief (Rom 1, 3) sagt der Apostel von Christus, « daß er ihm (dem Vater) aus dem Geschlechte Davids dem Fleische nach *geworden sei* » — qui *factus est* ei. — Der Ausdruck : ‚qui *factus est*' ist mit Vorbedacht gewählt worden. « Denn nur das nimmt durch *Geburt* seinen Ursprung von einem andern », sagt der hl. Thomas, « was in Kraft einer *Natur*folge von ihm ausgeht. Zu diesen Dingen rechne ich beispielshalber die *Frucht*, die sich *aus* der Pflanze heraus entwickelt, oder auch das Kind, das *von* den Eltern abstammt. Was aber dem von der Vernunft beratenen und geleiteten *Willen* eines andern seinen Ursprung verdankt — wie beispielsweise das Haus seinen Ursprung dem *Willen* des Architekten verdankt — das kann man nicht *geboren* heißen ; von dem sagt man : es sei hergestellt, verfertigt, *gemacht* worden. Es ist wahr : Christus hat seinen beseelten Leib in Kraft einer *Natur*folge von der allerseligsten Jungfrau Maria. Er wurde aus ihr *geboren* — dicitur *natus*. Weil er aber einzig und allein in Wirkkraft des göttlichen *Gnadenwillens*, ohne Dazwischenkunft eines Mannes (Luc. 1, 34) aus ihr die menschliche Natur angenommen hat, heißt es von ihm : daß er Gott dem Vater *geworden* sei — dicitur *factus* » (in Rom. c. 1, lectio 2). [1]

Diese Ursprungsordnung und Besitznahme des geschöpflichen Sohnesgutes verträgt keine *Gleichstellung* des Sohnes mit dem Vater, fordert vielmehr dessen geschöpfliche *Unterordnung* unter den Vater (III q. 20 a. 1) und stellt darum den menschgewordenen Gottessohn in ein wahres *Pflichten*verhältnis zu Gott, dem Vater, hinein. Es ist ein echt thomistischer Gedanke, wenn Dr. *A. von Ruville* in seinem *Zeichen des echten Ringes*, S. 24, sagt : « Der ewige Gott nahm menschliche Gestalt an. Die Natur des Schöpfers vereinigte sich mit der Natur des Geschöpfes zu einer Person, dem vom Menschen geborenen Jesus. Als solcher trat er in das *Rechts*verhältnis, übernahm er die *Pflichten* eines Geschöpfes. » [2]

Das *Bewußtsein*, das Christus von dieser seiner geschöpflichen

[1] Quamvis enim ipsa persona Christi semper fuerit filius Dei, tamen non semper fuit, ut existens in humana natura esset filius Dei, sed hoc fuit ineffabilis gratiae (in Rom. c. 1, lectio 3). Siehe ferner : Opusc. II, c. 6 ; De Potentia, q. 2 a. 3.

[2] I q. 42 a. 4 ad 1 ; II-II q. 26 a. 9 ad 1 ; II-II q. 106 a. 3.

Zugehörigkeit zum Vater und dem damit gegebenen *Pflichten*-verhältnis zu ihm hatte, *war* vom ersten Augenblick seiner Menschwerdung an und *ist* in alle Ewigkeit so vollkommen, daß es nur mit dem Bewußtsein verglichen werden kann, das er von seiner ewigen Geburt aus dem Vater hat — Ipse solus est perfecte conscius illius perfectae generationis (III q. 45 a. 4). In diesem Bewußtsein *er*kennt und *be*kennt er (Joa. 5, 19, 30 ; 6, 58 ; 7, 16), daß niemand in dem Maße mit Gnaden bedacht worden sei als er und niemand in dem Maße und dem Grade vom Gnadenwillen des Vaters abhängig sei als er ; daß niemand mit mehr Recht den vom hl. Thomas geprägten Namen : « *Accipiens per gratiam* » (II-II q. 83 a. 10 ad 1) verdient als er.

Aus diesem Bewußtsein entspringt und nährt sich fort und fort die für uns unbegreifliche **Demut** des Gottmenschen (II-II q. 161 a. 1 ad 4). Vom ersten Augenblicke seiner Menschwerdung an stehen in der vollkommensten Klarheit vor seinem menschlichen Geiste einerseits die unendliche Größe und Erhabenheit der *Gottheit,* in die er aufgenommen war ; andererseits die Niedrigkeit und Unwürdigkeit seiner *menschlichen Natur,* die es einzig und allein der Güte Gottes verdankte, daß sie aus Nichts hervorgebracht, zur höchsten Würde erhoben und mit den kostbarsten Gnadenschätzen ausgestattet worden war. [1]

Kein Mensch durchschaute je so klar den unendlichen Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf wie der Gottmensch, und niemand war darum auch so von der Gesinnung der tiefsten Demut durchdrungen wie er. Und darum ist auch nie seit dem Anfange der Welt ein so aufrichtiger Akt der Unterwürfigkeit und Demut erweckt worden wie im ersten Augenblicke des gottmenschlichen Daseins. Und Christus *beharrt* ununterbrochen in der vollkommensten Übung der abgründlichsten Demut, so daß sein Mahnwort : « Lernet von mir, denn ich *bin* demütig von Herzen » (Matth. 11, 29), buchstäblich jeden Augenblick angebracht ist. In dieser echten Demutsgesinnung ordnete er sich in alle irdischen, gottgewollten Verhältnisse, in die der Familie, des Staates, des religiösen Kultus ein. [2]

Den Christusnamen : « *Accipiens per gratiam* » deutet der hl. Thomas noch nach einer andern Seite. Und er tut es in einem kurzen und

[1] Quidquid Deus habet per *naturam,* habet ille homo per *gratiam* (Opusc. 56, c. 1) ; — Iste homo *sine meritis* habuit, ut esset Christus (III q. 23 a. 4 ad 2).

[2] Per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis *propter Deum,* secundum illud 1. Petr. 2, 13 : *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum* (II-II q. 161 a. 3 ad 1).

überraschend einfachen Satze. Er sagt: « *Orare autem est accipientis per gratiam* » (II-II q. 83 a. 10 ad 1). Wer in seinem Leben und Wirken auf den Gnadenwillen Gottes angewiesen ist, *muß beten.* Weil nun Christus in seiner Zugehörigkeit zum Vater der *große Begnadete* ist und bleibt, so ist und bleibt er auch der *große Beter.* Diesem Zuge im Lebensbilde Christi widmet der hl. Thomas in seiner theologischen *Summe* eine pietätvolle Betrachtung (III q. 21), die die aszetische Literatur seither immer schon befruchtet hat und auch in Zukunft immer noch befruchten wird. Mit dem Eintritte des ewigen Gottessohnes in unser menschliches Leben, begann das gottmenschliche Beten in seiner unendlichen, *allen* Ansprüchen Gottes vollauf genügenden Wirkkraft, um nie auszusetzen, nie wieder aufzuhören. Wollte man in der unendlichen Größe des *Gebets*geheimnisses Christi einzelne Regionen und Felder namhaft machen, so müßte man an erster Stelle die Region der *Anbetung* nennen. Sie wird durch die unendliche *Majestät* Gottes geschaffen und in ihren Grenzen bestimmt. Aber so unermeßlich groß diese Region auch sein mag, Christus ist überall in ihr gegenwärtig. « Seine eingegossene Wissenschaft, in Verbindung mit seiner unvergleichlichen Heiligkeit, macht seine Anbetung Gottes zu einem ganz verschiedenen Dienst von dem unsrigen, obwohl sie die Ursache, das Beispiel und das Verdienst der unsrigen ist. Er sieht in ihrem ganzen Umfange die unermeßlichen Ansprüche der Ehre Gottes und sendet fortwährende Stimmen der Anbetung auf einmal nach allen Punkten. Er sieht Gründe für die Anbetung Gottes, die wir niemals sehen können und in einem gewissen, ganz wahren Sinne befriedigt er sie alle ganz vollkommen » (Fr. W. Faber, *Bethlehem* [Regensburg 1865], S. 95).

Das gottmenschliche Beten umschließt in seiner Vollkommenheit auch die Wirkkraft des *Lobes* und des *Dankes*, um die *schaffende und erhaltende Allmacht, Weisheit und Güte Gottes* überallhin zu begleiten.[1] Und weil die Menschen in ihrer Gedankenlosigkeit, Oberflächlichkeit und Sündhaftigkeit der Anbetungs-, Lobes- und Dankespflicht Gott gegenüber gar nicht oder doch nur schlecht nachkommen, erklingt auch im gottmenschlichen Beten die Stimme der *Sühne* und *Abbitte.* Denn Sühne ist *Ersatz* für verweigerte Anbetung, nicht gespendetes Lob, nicht abgestatteten Dank. Und solange das Reich Gottes noch

[1] Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut ostenderet Patrem suum esse auctorem, a quo et aeternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum naturam humanam ab eo habet, quidquid boni habet (III q. 21 a. 3).

nicht endgültig aufgerichtet und befestigt ist, Christus in seinen Gliedern noch nicht seine endgültige Vollendung und Ausgestaltung gefunden hat, wird Christi *Bittgebet* zum Vater auch nicht verstummen (III q. 21 a. 3).

Der ewige Gottessohn wurde Mensch und trat in die *geschöpfliche Kindes*zugehörigkeit zum Vater, damit wir ein sichtbares Vorbild an ihm hätten, nach dem wir uns bilden und vervollkommnen könnten — Deus factus est homo, per quod se tradidit homini imitabilem (Op. 53 a. 1). Es ist die eigentliche Beschreibung unseres Lebens, darzutun, daß Christi Kindeszugehörigkeit zum Vater sich *nachbildlich* Zug um Zug in uns wiederfindet. Wie bei ihm, so schreibt sich auch bei uns unsere Zugehörigkeit zu Gott von dem *Ursprung* her, den wir aus Gott genommen (in Rom. c. 11, lectio 5). Wie bei ihm, so *bemißt* sich auch bei uns die Zugehörigkeit zu Gott nach dem *Umfang*, der *Güte* und der *Dauer* der Güter, die wir von unserm Ursprunge, Gott, mitgebracht haben und in unserm Besitze halten.[1]

Was uns aber in unserer Zugehörigkeit zu Gott zur *formell* vollkommenen und vollendeten Nachbildlichkeit und Gleichförmigkeit mit Christus führt, ist das tiefinnerliche *Bewußtsein* von unserer Gottverbundenheit und Gottabhängigkeit und dem damit gegebenen *Pflichten*verhältnis zu Gott. Wie es von Christus heißt : « Er trägt in sich das vollkommenste Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs und seiner Kindeszugehörigkeit zum Vater » (III q. 45 a. 4), so muß es auch von einem jeden von uns heißen : Das Bewußtsein, *Geschöpf* zu sein und *Gott anzugehören*, durchdringt ihn ganz und verläßt ihn nie. An diesem Bewußtsein nährt er die Überzeugung, daß jeder neue Tag, der seinem Leben hinzugetan wird, ihn tiefer in die Zugehörigkeit zu Gott hineinführt ; daß jede neue Wohltat, die er genießt, jeder neue Besitz, in den er eintritt, seine Gottverbundenheit enger und fester knüpft. So gesinnt sein, heißt an der unvergänglichen *Weisheit* Christi teilnehmen ; diese Gesinnung drängt zur Übung der *Demut* Jesu und bereitet uns zur Teilnahme an seinem *Gebets*leben.

b) Christus steht noch in einer andern Zugehörigkeit zum Vater, die in ihrer Ausdehnung auf unser Leben uns mit einem weiteren Merkmal der Christusförmigkeit bezeichnet. Der Herr selber spricht von ihr in dem bereits öfters erwähnten Schrifttexte : « Ich bin vom

[1] Homo autem pertinet ad Deum secundum quod *ab ipso originem* habet, cuius quidem originis ratio et ordo attendi potest secundum similitudinem hominis ad Deum (C. G. III c. 130).

Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Wiederum verlasse ich die Welt *und gehe hin zum Vater* » (Joa. 16, 28). Nach einer trefflichen Bemerkung des hl. Thomas offenbart Christus mit diesem Worte seine *zweifache* Familien-, d. h. *Sohnes*zugehörigkeit zum Vater : die erste, die ihm durch die *Ursprungs*folge und den *Ausgang vom Vater* her eigen ist ; die zweite, die ihm durch die *Hinordnung* und die *Rückkehr zum Vater* zugesprochen werden muß.[1] Die erste hat unser Christusbild um verschiedene Züge bereichert. Und so dürfen wir hoffen, daß die zweite es ebenfalls tun wird.

Achten wir zunächst auf den *Namen*, unter dem der hl. Thomas sie einführt. Er sagt : Filii Dei est, esse *ad* Patrem ; referre se et omnia sua *ad* Patrem (I q. 28 a. 2 ; I q. 32 a. 2 ; C. G. IV c. 14). Gotteskind sein heißt : Gott den Vater zur *Ziel-* und *End*bestimmung haben ; dem Vater *hin-* und *zu*geordnet sein ; mit allem, was man ist und hat, kann und vermag, *zum* Vater halten ; sich ihm rückhaltlos und ohne Vorbehalt zu *eigen* geben. — Wie bedeutsam ist doch der Christusname : « esse ad Patrem » — *für* den Vater sein, *zum* Vater halten ! Wesentlich in seiner *ewigen* Heimat hinorientiert zum Vater, wendet sich der Sohn in unendlichem *Wohlgefallen* an ihn und in jubelnder *Liebe* und *Freude* über seinen Ursprung und alles, was er *empfangen*, zum Vater zurück, um sich und das Seine ihm wieder zu eigen zu geben. Und in dieser ewigen Begegnung mit dem Vater und Rückgabe des Sohnesgutes an ihn, ist er mit ihm der gemeinsame Ursprung des Heiligen Geistes.[2] Auf Grund dieser Zugehörigkeit zum Vater wiederholen wir, was früher bereits zum Lobe und zur Verherrlichung Christi gesagt wurde : Nemo tam *Filius* quam Christus — in der *Sohnes*eigenschaft kommt Christo niemand gleich ; in ihr geht er allen voran. « Denn es ist ja offensichtlich », sagt der hl. Thomas (I q. 33 a. 2 ad 4), « daß Art und Gepräge, Vollkommenheit und Vollendung jedweder Sohnschaft sich nach dem Sohnes*gute*, d. h. der dem Sohne vom Vater mitgeteilten *Natur* richten müssen. Je näher der Sohn hierin dem Vater kommt, je ähnlicher und gleichförmiger er ihm hierin ist, desto vollkommener ist er in seiner Sohnschaft. » Diese grundsätzliche Erwägung zeigt uns Christum auf der Höchststufe der Gottessohnschaft. Denn nicht in einer *spezifisch* gleichen, sondern in der *numerisch* einen und der-

[1] Ubi ostendit familiaritatem suam ad Patrem : et primo ponit eius a Patre exitum ; secundo eius ad Patrem reditum (in Joa. c. 16, lectio 7 n. 4).

[2] De Potentia, q. 9 a 9 ; De Veritate, q. 20 a. 4.

selben göttlichen Natur subsistierend, kehrt er sich dem Vater zu und vereint sich mit ihm in der Liebe des Heiligen Geistes unter dem Jubelrufe: «Mein Vater bist Du» (Ps. 88, 27).

Das Sohnesmerkmal: «esse ad Patrem» — dem Vater zugetan sein in Liebe — begleitet den menschgewordenen Gottessohn auch in seine *irdische* Heimat. Es gibt ihm in *allem*, was ihm in der menschlichen Natur zuteil geworden, seinem Denken und Wollen, seinem Wirken und Leiden, seinem Leben und Sterben, seinen Einrichtungen und Gründungen die vollkommenste Hinordnung auf Gott. Diese aber trägt bei näherem Zusehen die vorbehaltlose Unterordnung unter das Wohlgefallen Gottes, die *vollkommenste Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes*. Und das mit Recht. Denn der von der ewigen Weisheit beratene *Wille* Gottes steht als Erst-, Wirk- und Arbeitsprinzip am Anfang, der Mitte und dem Ende aller *äußern* Werke Gottes und damit aller *geschöpflichen* Tätigkeit.[1] In Gott gibt es allerdings keinen *realen* Unterschied zwischen seinen Kräften und seinem Wesen. Er ist das absolut einfache Eins. Nur für unser, von einem zum andern fortschreitendes *Denken*, das die unendliche Fülle des Eins nicht in einem Blicke erfassen kann, hat der Unterschied Geltung. Wenn wir dann aber zwischen Gottes Wesen und seinen Attributen unterscheiden, so ist in Gott, wie in seinem Ebenbilde, dem Menschen, der *Wille* Wurzel und Kern, Blüte und Krone des sich nach außen hin offenbarenden göttlichen Tuns. Darum besagt das Sohnesmerkmal: «esse ad Patrem» — zu Gott dem Vater halten, um seinen heiligen *Willen* zu tun, seinen Anordnungen und Geboten zu entsprechen.

Wollen wir nunmehr dieses Sohnesmerkmal im schönsten Glanze aufleuchten sehen, so schauen wir auf Christum. «Denn *der* Mensch ist ganz auf Gott eingestellt, der in allem *seinen Willen* mit dem *göttlichen in Einklang bringt*. Das aber hat Christus getan. ‚Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat' (Joa. 6, 38). In der göttlichen Natur *eins* mit dem Vater, hat Christus mit dem Vater *denselben* Willen; in der menschlichen Natur aber hat er einen vom Vater *verschiedenen* Willen. Und diesen meint er, wenn er sagt, er tue mit ihm nicht seinen Willen, sondern den des Vaters» (Expositio Or. Dom. 3ª pent.). Auch hier muß wieder des Wortes gedacht werden: Nemo tam Filius quam Christus — in der Sohneseigenschaft, den

[1] De Veritate, q. 2 a. 14.

Willen Gottes zu tun, kommt Christo niemand gleich ; in ihr geht er allen : Engeln und Menschen voran.[1]

Und weil er in ihr allein der Allerhöchste ist — tu solus Altissimus (Gloria der heiligen Messe) — so trägt er seine diesbezügliche *Vorbildlichkeit überall* hin.[2] Selbst in der *vernunft-* und *willenlosen* Schöpfung dürfen wir eine schwache Spur, eine schattenhafte Nachbildung dieser unbedingten Hinordnung Christi, des *Sohnes* Gottes, auf Gott, seinen Vater, seiner vollkommenen Unterwürfigkeit unter Gottes heiligen Willen erblicken (De Veritate, q. 20 a. 4). « Mit nie-versagender Genauigkeit und Pünktlichkeit *dienen* die vernunftlosen Wesen. Nie sucht ein Staub-Atom sich einen andern Ort als den, den die Naturgesetze ihm anweisen. Niemals versagen die Naturgesetze selber. Seit dem Worte : ‚Es werde Licht', hat noch kein Strahl, weder des altbekannten, noch des neuerforschten Lichtes es gewagt, andere, als die ihm vorgezeichneten Wege und Zeiten einzuhalten. Ob die rieselnden Wasser des Himmels im Regenbogen oder Menschenhand im Spektrum den Strahl zerlegen in seine Farben von rot bis ultraviolett, die Schwingungszahlen ihrer Wellen bleiben ewig genau dieselben. ‚Die Blitze sendest Du ; sie gehen und kommen wieder und sprechen, da sind wir' (Job 38, 35). Die Sterne aber leuchten auf ihren Warten und sind frohgemut. Sie wurden gerufen und antworteten : ‚Hier sind wir und sie leuchteten mit Fröhlichkeit dem, der sie schuf' (Bar. 3, 35).[3]

Der Christ aber, d. h. der sich nach Christus benennende Mensch, soll im Stücke der Hinordnung auf Gott und der Unterwürfigkeit unter Gottes heiligen Willen auch *formell* Christus gleichen ; m. a. W., er soll *bewußter-* und *gewollter*weise, wie Christus, in das *Pflichten*verhältnis des : « esse ad Patrem » eintreten ; er soll in der Nachfolge Christi, in der Verähnlichung und Gleichförmigkeit mit ihm *für* Gott sein und *zu* Gott stehen, um *selber* für *seine* Person Gottes heiligen Willen zu erfüllen und ihn auch bei *andern* zur Geltung zu bringen. Nach dieser Gleichförmigkeit mit Jesus bemißt sich *hienieden* unsere *Heiligkeit*, im *Jenseits* unsere *Seligkeit*.

2. Die Vorbildlichkeit Christi, des menschgewordenen Gottessohnes folgt uns — wir wie gesehen haben — überall hin, in unsere Stellung,

[1] C. G. IV c. 55 n. 13.

[2] In quolibet enim genere, illud quod est primum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt in illo genere (De Veritate, q. 23 a. 7 ; III q. 56 a. 1 ad 3).

[3] *Pörtzgen-Ketter*, Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane, Trier 1926, Seite 24.

aufwärts zu Gott. Aber mit derselben Treue leuchtet sie uns auch auf *den* Wegen voran, die uns *seitwärts*, zu unsern Mitmenschen, führen. Denn ein und derselbe geheimnisvolle Vorgang der Menschwerdung berief das ewige Wort des Vaters in eine *Doppel*stellung hinein: in das *geschaffene Kindes*verhältnis zu Gott und in das geschaffene *Bruder*-verhältnis zu uns Menschen. Er gab Gott den *besten Sohn* und uns den *besten Bruder:* Nemo tam *Filius* quam Christus — hieß es bislang. Nemo tam *frater* quam Christus — wird es fortan heißen. Das Merkmal des *Bruders* kommt Christo in der höchsten Vollendung zu. Niemand kommt ihm darin gleich. Es wird uns neue Schönheiten am Christusbilde offenbaren.

Seine Verbrüderung mit uns knüpft Christus durch ein *doppeltes* Band: Das übernatürlich-geistige Leben *seiner Gottes*kindschaft, die *er* nicht *allein besitzen* will, sondern durch Mitteilung an uns zum gemeinsamen Geschwistergut zwischen sich und uns macht; sodann das natürlich-leibliche Leben *unserer Menschen*kindschaft, in der er *uns* nicht *allein lassen* will, sondern die er von uns entgegennimmt, mit uns teilt und dadurch zur Würde eines Geschwistergutes zwischen uns und sich erhebt.[1] Aber sowohl in der einen, wie der andern der beiden Verschwisterungen heißt es von ihm: Nemo tam frater quam Christus. — Daß doch diese beglückende Wahrheit besser gekannt wäre; es stände besser um unsere Christusliebe, besser um unsere Nächstenliebe! — Machen wir darum den Versuch, tiefer in diese Wahrheit einzudringen, um ihre heilbringenden Wirkungen an uns zu erfahren. Zu diesem Ende lehnen wir uns an einen Ausspruch des hl. Thomas an (De Caritate, q. un. a. 7 ad 18) und sagen: Inter fratres est communicantia in aliquo ordine — Geschwister sind Geschwister, weil sie das gemeinsame Kindesgut ihres Lebens in geordneter Abfolge von einem gemeinsamen Ursprunge her besitzen. Darum ist Christus unser Bruder, weil er gleich uns das geschaffene Kindesgut des natürlich-leiblichen Lebens, sowie das des übernatürlich-geistigen Lebens der Gnade von ein und demselben gemeinsamen Ursprung, Gott dem Vater hat: « Denn er, der da heiligt und die, die geheiligt werden, haben von *einem* ihren Ursprung. Darum schämt er sich auch nicht, sie *Brüder* zu nennen » (Hebr. 2, 11). Aber er ist unser *erstgeborner* Bruder; d. h. er ist geboren als *erster*, der die Geschwisterreihe

[1] Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit, secundum illud Hebr. 2, 17: « Debuit per omnia fratribus assimilari » (in Rom. c. 8, lectio 6).

eröffnet, dem also keiner vorgeht, sondern dem alle erst nachkommen.[1]

Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß in der *zeitlichen* Abfolge, in der sich die Geschwister aneinanderreihen, Christus nicht *zuerst* ist, nicht an *erster* Stelle steht. Das ist selbstverständlich. Denn andere lebten *vor* ihm, *früher* als er, sowohl im natürlich-leiblichen Leben der Menschenkindschaft, als auch im übernatürlich-geistigen Leben der Gotteskindschaft. Man denke nur an seine heiligste Mutter, die allerseligste Jungfrau Maria. Aber um so nachdrücklicher muß darauf hingewiesen werden, daß er mit dem Einfluß einer vielfältigen *Ursächlichkeit* an der Spitze der Menschheit steht und eine Folgeordnung eröffnet, in die die einzelnen Geschlechter eintreten und der sich auch der letzte Mensch einreiht, der über diese Erde gehen wird. — Est genitus ut *principium* : Er kommt mit *der* Bestimmung zur Welt, nach Art der *Ziel*- und *Zweck*ursächlichkeit, Daseins- und Lebensgrund aller Menschen zu sein. Die *Ziel*- und *Zweck*ursächlichkeit ist immer und überall eine *machtvolle* Wirklichkeit, die mit ihrem Einfluß viele andere ins Dasein ruft, sich selber ein- und unterordnet und alle in ihren Dienst nimmt. So ist — um an den beim hl. Thomas beliebten, *bautechnischen* Vergleich (De Pot. q. 3 a. 16) anzuknüpfen — das « *Wohnenwollen* » Ziel und Zweck, weshalb jemand den Bau eines Wohnhauses unternimmt. Diese Ziel- und Zweckursächlichkeit offenbart sich nun als die machtvolle Wirklichkeit, die Architekten und Bauunternehmer, Bauleiter und Bauleute in ihren Dienst nimmt, die ihren Einfluß selbst auf den Bauplatz und das Baumaterial ausdehnt und nicht eher ruht, als bis das Wohnhaus fertig dasteht und bezogen werden kann.

Dieser Vergleich schwebte wohl dem hl. Thomas vor Augen, als er seinen Grundsatz von der allbeherrschenden Zielursächlichkeit des menschgewordenen Gottessohnes — Filius procedit ut omnium finis — (De Pot. q. 3 a. 15) — selbst auf die allerseligste Jungfrau, die Mutter Gottes, anwandte. Er preist sie als den « *Tempel* Gottes, der in seiner Herrlichkeit alle Heiligen weit überstrahlt. Aber er wurde nicht seiner selbst willen errichtet. Er wurde nur deshalb erbaut und so herrlich ausgestattet, weil der ewige Gottessohn daselbst Mensch werden und Wohnung nehmen sollte. »[2]

[1] Christus autem est frater sicut primogenitus (Rom. 8, 29), quia sc. est genitus ut *principium* (in Hebr. c. 2, lectio 3 ; in Col. c. 1, lectio 4).

[2] Ipsa virgo Maria est templum Dei mirabile prae omnibus sanctis ...., ut Dei Filius ibi homo fieret, aedificatum (Opusc. IV, serm. fest. n. 23 in Pur. B. Mar. Virg.).

Wie die Hervorkehrung dieser Beziehung der allerseligsten Jungfrau zu ihrem göttlichen Kinde kein unwichtiges Stück ihrer Lebensbeschreibung bildet, so hat jeder von uns einen tiefen Einblick in die Geschichte des eigenen Lebens getan, wenn er weiß, daß dessen erste Anfänge in der Menschwerdung unseres erstgebornen Bruders, Christus Jesus, liegen ; wenn er weiß, daß er nur Jesu willen ins Dasein gerufen wurde und daß er ohne ihn nicht einmal lebte. — Das ist die Folgeordnung, in der wir Christo in unserm natürlich-leiblichen Leben zugesellt werden, eine andere Menschheit für ihn bilden, in die er das übernatürlich-geistige Leben der eigenen Gotteskindschaft ergießt. Angesichts dieser Zugehörigkeit zu Christus, unserm erstgebornen Bruder, löst wie von selbst von unserer Seele die Anmutung : Nemo tam frater quam Christus — an Christus haben wir den besten Bruder, da wir ja nur *seinetwegen* leben.

Weil dem so ist, so umfängt und hält, stützt und trägt uns Christus auch durch den Einfluß einer *zweiten* Ursächlichkeit, der *vorbildlichen*. In der Folgeordnung, die sie von Christus her zu uns eröffnet, gilt gleichfalls der Grundsatz des hl. Thomas : Est genitus ut *principium* — Er kommt als *Erst-* oder *Ideal*werk Gottes [1] — mit der Bestimmung zur Welt, Regel und Richtschnur, Maß und Vorbild für jedes äußere Werk Gottes zu sein und zu bleiben. « Denn immer und überall ist das, was an Erhabenheit und Würde, Vollendung und Vollkommenheit an *erster* Stelle steht und eine Reihe eröffnet, in allen nachfolgenden Gliedern *vorbildlich* tätig und findet sich nach dem Ausmaße ihrer Seinsvollkommenheit in ihnen *abbildlich* wieder » (III q. 56 a. 1 ad 3 ; de Verit. q. 23 a. 7). Wir sind somit nach seinem Bilde geschaffen und unser Leben soll nach dem seinigen geformt werden. Der Grad unserer Vollkommenheit bemißt sich nach dem Grade unserer Gleichförmigkeit mit Christus, eine Wahrheit, die uns noch in einem andern Zusammenhang beschäftigen wird. Aber das wenige, das hier darüber gesagt werden kann, genügt vollauf, um auf den Zug im Christusbild aufmerksam zu werden, den wir mit den Worten gekennzeichnet haben : Nemo tam frater quam Christus — kein Bruder ist uns so nahe als Christus ; denn er lebt in uns, seinen lebendigen Abbildern.

Unsere Zugehörigkeit zu Christus, unserm erstgebornen Bruder, stützt sich endlich auf den Einfluß seiner *Wirkursächlichkeit*. Von ihr

[1] Filius Dei secundum quod homo super omnes creaturas est (in Col. c. 1, lectio 4).

kann man nicht groß genug denken. Steht sie doch mit ihrem genugtuenden, sühnenden und verdienenden Tun am Anfang, in der Mitte und am Ende des ganzen Menschengeschlechtes und eines jeden einzelnen Menschenlebens.[1] Sie ist die große Tatsache und Wirklichkeit, die den Mittelpunkt unseres zeitlichen und ewigen Lebens bildet. Mit ihr ist uns Christus inniger gegenwärtig als uns unsere eigene Seele gegenwärtig ist. Denn von ihr gilt, was auch nach Maßgabe ihrer Eigenart von den übrigen Ursächlichkeiten, von denen wir gesprochen haben, gilt : « Als Erstursache ist sie in ihrem Einflusse machtvoller als jede Zweitursache, mit der sie eine Arbeitsgemeinschaft eingeht. Denn der Anteil, den sie am Zustandekommen des Werkes hat, dringt tiefer und ist nachhaltiger als der der Zweitursache » (De Verit. q. 5 a. 9 ad 10 ; I-II q. 19 a. 4).

So ist denn die Zugehörigkeit, die Christus zwischen sich und uns durch die Vollgewalt der drei genannten Ursächlichkeiten herstellt, die Zugehörigkeit der vollkommensten und erhabensten *Verschwisterung*. Führt sie uns ja zum *gleichen Kindesgut* des natürlich-leiblichen Lebens der Menschenkindschaft und des übernatürlich-geistigen Lebens der Gotteskindschaft, das wir *mit* Christus, wenn auch in gottgewollter *Abhängigkeit von ihm*, besitzen. — Wir waren also gut beraten, uns von dem Grundsatz leiten zu lassen : Inter fratres est *communicantia in aliquo ordine* (De Car. q. un. a. 7 ad 18). Er wird uns auch behilflich sein, am Bilde unseres erstgebornen Bruders gerade die Züge aufzufinden und herauszustellen, nach denen wir unser *soziales Leben* bilden und gestalten, unser *Verhalten* dem Mitmenschen gegenüber einrichten müssen. « Denn, damit wir ein *nachahmliches Vorbild* und *Beispiel* an ihm hätten, kam Gott in der Menschwerdung zu uns » und wurde unser erstgeborner Bruder.[2]

Das *Bewußtsein*, das Christus von dieser seiner geschöpflichen Zugehörigkeit zu uns und dem damit gegebenen Rechte- und Pflichtenverhältnis vom ersten Augenblick seiner Menschwerdung an gehabt hat und immerfort haben wird, ist so vollkommen, daß es sich nur mit dem Bewußtsein vergleichen läßt, das er von seiner Zugehörigkeit zum Vater hat (III q. 45 a. 4). Es äußert sich in der Betätigung, die der hl. Thomas mit dem Worte : « Communicantia » bezeichnet. Im

[1] Ipsius virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora (III q. 56 a. 1 ad 3). Vergleiche auch das salbungsvolle Buch : *Marmion*, Christ, vie de l'Ame, Maredsous 1919, pp. 93-122.

[2] Deus factus est homo, per quod se tradidit homini imitabilem (Op. 53 a. 1).

Deutschen findet sich kein Ausdruck, der für sich allein den Inhalt des lateinischen «Communicantia» ganz wieder geben könnte. Darum wollen wir ihn *stückweise* ausheben. Für die aufgewandte Mühe werden wir reichlich entschädigt durch die Herrlichkeit des *sozialen Programms*, das sich vor uns entwickeln wird. Die einzelnen Punkte oder Forderungen desselben entsprechen ebenso vielen Einzelzügen im sozialen Verhalten Christi und ordnen sich, wie diese, zu zwei größeren Gruppen. Die eine dieser beiden Gruppen ist ein Lobpreis auf die soziale Einstellung des gottmenschlichen *Wissens*, die andere auf die des gottmenschlichen *Wollens*. Aber die eine wie die andere mahnen und drängen uns zur Nachahmung.

Der hl. Thomas bewundert an Christus eine über alles menschliche Erkennen hinausgehende *Erschlossenheit*, durch die er aus sich heraustritt, sich aufs vollkommenste und lebhafteste in die Lage seiner Brüder hineindenkt, um alles und jedes von ihnen und an ihnen bis ins Einzelnste weiß (De Veritate, q. 20 a. 4). Es braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden, daß hier nicht die Rede ist vom *göttlichen*, ewigen Wissen Christi. Mit diesem ist Christus uns selbstverständlich gegenwärtig, aber «sine passione», d. h. ohne daß eine Regung des Gemütes wach würde (in Hebr. c. 2, lectio 4). Es handelt sich um sein rein *menschliches* Wissen, das in seiner heiligsten *Seele* seine Geburts- und Heimstätte hat, daselbst die edelsten Regungen des *niedern Strebevermögens* aufruft und sich wahrhaft und wirklich empfundene und gefühlte, erlebte und verkostete *Gemüts*affekte zugeselit. Nunmehr können wir wenigstens von ferne *ahnen*, daß es etwas Großes und Herrliches sein muß, um dieses *teilnehmende, mitfühlende* Wissen Christi, unseres erstgebornen Bruders. In herzlicher *Mitfreude weiß* er um uns, seine nachgebornen Mitbrüder und Mitschwestern, wenn es uns wohl und gut geht, wenn wir froh und glücklich sind. [1]

In jahrzehntelanger Zimmermanns-Arbeit hat er sich *hineingelebt* in die Anschauungen, Empfindungen, Nöten und Wünsche seiner arbeitenden Brüder aller Jahrhunderte. «Die lange Zeit bis zu seinem dreißigsten Jahre war nicht verloren für uns. Denn, während er mit seiner Hände Arbeit und im Schweiße seines Angesichtes sein Brot verdiente, war sein Herz *bei uns* und opferte dem himmlischen Vater seine Mühen auf, damit er das drückende Joch der Arbeit, das auf so vielen Millionen lastet, in Vereinigung mit seiner eigenen Arbeit

[1] Bono tuo propter te *con*gaudet .... *Sciens* bona tua utpote dona sua de iis tibi congaudet (Opusc. 54, c. 11).

gnädig ansehen und jede Mühe und jeden Schweißtropfen tausendfach belohnen wolle. Seit die Arbeiter den menschgewordenen Gott zum *Standesgenossen* haben, seit ein Gottesherz aus eigener Erfahrung weiß, was schwere Arbeit bedeutet und darum voll *Mitgefühl* für seine arbeitenden Brüder schlägt, da darf auch der Arbeiter das Haupt hoch tragen, sein Werk mit dem seines gottmenschlichen Bruders vereinigen und es so dem himmlischen Vater darbieten und von ihm überreichen Ersatz erwarten für die etwaige Kargheit seines Lohnes auf Erden. »[1]

In aufrichtigem, tiefgehenden *Mitleiden*, das nachzufühlen kein Mensch imstande ist, *weiß* er um *alle* körperlichen und seelischen Leiden seiner Brüder und Schwestern. « Betrachte die rührende Herablassung Gottes », mahnt der hl. Thomas. « Solange er in seiner göttlichen, freude- und seligkeitsvollen Natur verblieb und beharrte, konnte er deine Leiden nicht mit dir teilen und dir tragen helfen. Das ist anders geworden, seitdem er in der Menschwerdung deine Natur angenommen hat. Was ist das für ein Trost für dich in deinem Leiden, zu wissen, daß Gott selber voll Mitgefühl und Mitleid mit dir, in der Ertragung deiner Strafübel dein Leidensgenosse sein will. »[2] Der jüngste Tag erst wird es ans Licht bringen, wie oftmals aus leidgeprüften Seelen die Anmutung zum Himmel gestiegen ist : « *Heiland, Du weißt es.* » Erst am jüngsten Tage wird es offenbar werden, wieviel Mut und Vertrauen, Geduld und Ergebung, Leidensstärke und Leidensliebe diese Anmutung vom Herzen Jesu auf unsere Erde geleitet hat. — « Und es ging eine Kraft von ihm aus » (Luc. 6, 19).

Nach dem bisher Gesagten bedeutet also der oben erwähnte Ausdruck : « *Communicantia* » die *Seelenleben-Gemeinschaft*, die Christus mit uns, seinen Brüdern, unterhält und pflegt. Aber daß er keinen von uns vergißt, sondern jedem von uns und dem kleinsten unserer Interessen seine ungeteilte Aufmerksamkeit zuwendet, ist nur *ein* Teil der Herablassung, mit der er uns ehrt und uns kundtut, daß wir ihm sowohl teuer als wichtig sind. Der *andere* Teil ist die unbegreifliche *Bruderliebe*, mit der er uns zugetan ist. Von ihr gilt das Wort, das sich der hl. Thomas (III q. 79 a. 1 ad 2) zu eigen macht : « Sie ist nicht müßig, sondern unausgesetzt tätig. Und ihre Werke sind Großtaten. » — In seiner selbstlosen, allgütigen Bruderliebe vollbringt Christus die Großtat, uns in den vollen und ganzen *Mitbesitz seiner*

[1] *Chr. Pesch* S. J., Unser bester Freund, Freiburg 1920, S. 30.
[2] Opusc. 54, c. 11.

selbst und aller seiner *Güter* aufzunehmen.[1] So erhält der Ausdruck : « *Communicantia* » den Sinn von *geistiger Gütergemeinschaft*.

Opferfreudig und leidensstark vollbringt die Bruderliebe Christi die Großtat, uns in unserm *Leiden und Sterben* nicht allein zu lassen, es in aller Wahrheit und Wirklichkeit auf sich zu nehmen, es *mit uns zu teilen*, um es uns im gegenwärtigen Leben leichter und erträglicher zu machen, im zukünftigen Leben aber ganz zu beseitigen und mit der eigenen Seligkeit einzutauschen.[2] So bewährt sich die Zugehörigkeit Christi, unseres erstgebornen Bruders zu uns, seinen nachgebornen Brüdern und Schwestern, als Seelenlebengemeinschaft, Güter- und Leidensgemeinschaft, mit der Zielbestimmung, in der *Seligkeitsgemeinschaft* Vollendung und Krönung zu finden. Man mag die eine wie die andere dieser Gemeinschaften nach Umfang oder Inhalt überprüfen, immer wieder gelangt man zu dem Ergebnis : Nemo tam *frater* quam Christus — Das Merkmal des *Bruders* ist in Christus zur Höchstvollendung gelangt.

Und weil dem so ist, so ist Christus in seiner brüderlichen Einstellung und Zuordnung, Haltung und Betätigung uns gegenüber, das unübertreffliche, nie versagende *Ideal* und *Vorbild*, nach dem wir unser Geschwisterverhältnis zu ihm und unsern Mitmenschen einrichten und formen, bilden und gestalten müssen. Wenn wir nun Jesu *eingedenk* sind und bleiben, wie er unser eingedenk ist und bleibt ; wenn wir ihm in inniger, treuer, opferfreudiger *Liebe* zugetan sind, in der er uns zugetan ist ; wenn wir uns und all das Unsrige rückhaltlos *in seinen Dienst stellen*, wie er sich und all das Seinige rückhaltlos in unsern Dienst stellt, dann *erwidern* wir unsererseits die « *Communicantia* », von der öfters die Rede war ; machen sie zu dem, was sie sein soll, zu einem geistigen *Wechsel*verhältnis, zu einem heiligen und heiligenden *Wechsel*verkehr.

Wer seine Zugehörigkeit zu Christus in dieser Weise auffaßt und betätigt, der weiß, daß Christus in seiner Zugehörigkeit zu den Menschen nicht *individualistisch* ist, sondern *allen*, ohne Unterschied der Rasse oder Nationalität, des Standes oder Bildungsgrades mit gleicher Liebe zugetan ist und bleibt ; der wird seinerseits in Nach-

[1] Tibi *communicans* et dat sua et se (Opusc. 54, c. 11). — Dieser kurze Satz findet in dem gedankenreichen Opusc. 56, de beatitudine, c. 2, n. 3, eine herrliche Beleuchtung.

[2] Tua mala tecum sentiens ea tibi alleviat in praesenti et eadem annihilat, bona sua tibi plene impartiens in futuro (Opusc. 54, c. 11).

ahmung dieser gottmenschlichen Katholizität *alle* Menschen als seine Brüder und Schwestern in Christo betrachten, wertschätzen und lieben. Er bleibt sich bewußt, daß Christus uns allen seine Bruderliebe zuwendet und bewahrt « *Gottes wegen* », d. h. « *weil* Gott durch das übernatürliche Leben der Gnade in ihnen *ist*, oder *damit* er in der besagten Weise in ihnen *sei* und *bleibe* » (De Caritate, q. un. a. 4).[1] Er wird darum auch in diesem Stücke Christo, unserm erstgebornen Bruder ähnlich und gleichförmig sein wollen und infolgedessen alles aus seinen Beziehungen zum Nebenmenschen fern halten, was dem Heile der Seelen *schädlich* und alles tun, was dem Heile der Seelen *förderlich* sein kann.

Wer seiner Zugehörigkeit zu den Menschen dieses Gepräge gibt, der ist geschützt gegen die Gefahren eines ungerechten und lieblosen Egoismus und eines übertriebenen Nationalismus, Zeitübel, die nach dem hochseligen Papst Leo XIII. nur deshalb so überhand genommen haben, « weil sie vergessen haben, daß sie alle Kinder Gottes und Brüder in Jesu Christo sind. »[2] Und in dem Maße, als die Menschen wieder zum lebendigen und werktätigen Bewußtsein zurückkehren, Kinder Gottes und mit Christus untereinander Brüder zu sein, arbeiten sie an der Behebung der sozialen Übel und wandeln in der Nachfolge oder Nachahmung Christi.

Nach dem Grade der Vollkommenheit aber, den unser *Kindes*verhältnis *aufwärts* zu Gott, dem Vater, sowie unser *Bruder*verhältnis *seitwärts* zu Christus und seinen und unsern Brüdern erlangt, richtet sich der Grad der Vollkommenheit, die *einwärts* zur Heiligkeit unserer Seele getragen wird — eine Wahrheit, die uns noch in einem andern Zusammenhange beschäftigen wird.

« Der ewige Sohn Gottes ist durch die Menschwerdung in das *geschöpfliche Kindes*verhältnis zum Vater und *Bruder*verhältnis zu uns Menschen eingetreten, damit wir ein Vorbild an ihm hätten und ihm in beiden Stücken gleichförmig würden. »[3]

(Fortsetzung folgt.)

[1] St. François de Sales, Traité de l'Amour de Dieu, Annecy 1904, livre X, chapitre 11.

[2] Dei se esse filios atque in Jesu Christo fratres obliti sunt (Ep. Enc. « Mirae caritatis », vom 28. Mai 1902).

[3] Deus homo factus est, qer quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde.

Bemerkungen zu O. Karrers und G. Thérys O. P. Eckhartarbeiten.

Von Prälat Dr. Martin GRABMANN, Universitätsprofessor
in München.

Das deutsche Schrifttum Meister Eckharts hat durch die Vertreter der Germanistik durch E. Sievers, O. Beghagel, Pahnke, Fr. Jostes, Fr. v. d. Leyen, A. Spamer und vor allem durch Ph. Strauch in den letzten Jahren und Jahrzehnten wertvollste Untersuchung, Durcharbeitung und Mehrung gefunden. Ein Ereignis für die Erkenntnis und Beurteilung der philosophisch-theologischen Gedankenwelt des großen deutschen Mystikers und seines geistigen Zusammenhanges mit der Scholastik war die Entdeckung umfangreicher lateinischer Werke Eckharts durch Heinrich Denifle O. P., der in seiner Abhandlung [1]: « Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre » die wichtigsten dieser neuaufgefundenen Texte ediert und aus der unvergleichlichen Fülle seiner Kenntnis der scholastischen Gedankengänge beleuchtet und beurteilt hat. Der protestantische Theologe Deutsch bezeichnet diese Abhandlung Denifles als ein Werk von epochemachender Bedeutung. [2] Auch Ph. Strauch in seiner Rektoratsrede über Eckhartprobleme (Halle 1912) und vorher schon Cl. Baeumker [3] haben die große Tragweite dieser Entdeckung Denifles für die Eckhartforschung dargelegt. Unter den Monographien, welche in neuerer Zeit die Gesamtpersönlichkeit und die Gedankenwelt Eckharts bearbeitet haben, verdient das Buch von *Xavier de Hornstein :* Les grands Mystiques Allemands du XIVme siècle Eckhart, Tauler, Suso (Lucerne 1922) wegen der sachlichen klaren Darlegung des Standes

[1] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886).
[2] Haucks Realenzyklopädie der protestantischen Theologie V³, 143.
[3] Archiv für Geschichte der Philosophie V (1892), 136.

und der sicheren Ergebnisse der Forschung ganz besondere Hervorhebung. Die Eckhartforschung erhielt nun in den allerletzten Jahren eine neue Orientierung durch die Edition der im Jahre 1880 von L. Keller, in der Bibliothek zu Soest (Westfalen), entdeckten lateinischen Verteidigungsschrift Meister Eckharts, welche von *P. Augustin Daniels* O. S. B. veranstaltet wurde und der *Clemens Baeumker* ein überaus lehrreiches Geleitwort vorangestellt hat.[1]

Diese Edition, welche die persönliche Stellungnahme Eckharts zu den im Kölner Prozeß gegen ihn aus seinen Schriften vorgebrachten Anklagesätze ausführlich erkennen läßt, mußte naturgemäß die Untersuchung der Frage nach dem Sinn der angegriffenen und umstrittenen Lehren des Mystikers und schließlich auch der Frage nach dem Grund und Recht seiner kirchlichen Verurteilung in neue Bahnen leiten. Das Auffinden neuer Texte und Quellen ist ja immer das Fortschrittsprinzip der wissenschaftlichen Forschung gerade in schwierigen Fragen.

Da ist nun vor allem *O. Karrer*, der als glänzender Darsteller der mystischen Bewegungen aller christlichen Jahrhunderte einen Namen hat, mit einer Reihe von Arbeiten, von Büchern und Abhandlungen, die rasch aufeinander folgten, auf den Plan getreten. Zuerst erschien sein Buch : *Meister Eckhart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung* (München, Verlag von Joseph Müller, 1925). Voraus geht eine eindrucksvoll geschriebene Einleitung, welche uns in die Probleme der Eckhartsforschung einweiht und mit der Persönlichkeit und der Geistesart des Mystikers vertraut macht. Karrer verfügt über die Gabe einer glänzenden und packenden Darstellung in hohem Maße. Freilich wird hiedurch der Mann der nüchternen Forschung instinktmäßig in die seelische Haltung einer gewissen zurückhaltenden prüfenden Vorsicht gebracht. Den zweiten Teil von Karrers Eckhartbuch, das ohne Zweifel zu den bedeutendsten und wirksamsten, an weitere Kreise sich wendenden Erscheinungen auf dem Gebiete der Arbeiten über deutsche Mystik in der letzten Zeit zählt, bildet eine ausgezeichnet gemachte und zu einem leuchtenden Gesamtbild zusammengefügte Auswahl aus den lateinischen und deutschen Schriften Eckharts, ein Textbuch, das für die Versenkung in die Gedankenwelt unseres Mystikers nur empfohlen werden kann und das auch die Wirkung

[1] Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker, herausgeg. von † *Augustinus Daniels* O. S. B. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII, 5), Münster 1923.

religiöser Erhebung und Erbauung bei jedem besinnlichen Leser haben wird. Dem Textbuch sind in großer Fülle erklärende Anmerkungen beigegeben, welche die Gedanken Eckharts inhaltlich und geschichtlich deuten und verdeutlichen sollen. Eine ausgebreitete Belesenheit in der mystischen Literatur aller Jahrhunderte, in der Patristik und Scholastik, überschüttet hier den Leser mit Anregungen und Aufklärungen. Vielleicht ist hier des Guten zuviel getan. Vielleicht wäre Beschränkung auf die unmittelbar für die Eckhartdeutung belangreichen scholastischen und mystischen Texte vorzuziehen gewesen. Der Geist des Lesers könnte so eher ausruhen und sich konzentrieren. Wissenschaftlich von besonderem Interesse ist der ausführliche Anhang, der sich mit den umstrittenen Eckhartsätzen befaßt und das Problem der Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit des Mystikers gerade durch die Gegenüberstellung der angegriffenen und verurteilten Lehren einerseits und des Wortlautes und Zusammenhanges der Eckhartschriften andererseits erörtert und zu lösen sucht. Er macht hier zum ersten Male von der Verteidigungsschrift Eckharts reichlichen Gebrauch und, was besonders anerkennenswert ist, er benützt auch vielfach die ungedruckten lateinischen Schriften Eckharts, den Johanneskommentar, wohl das Opus Sermonum im Cod. 21 der Hospitalbibliothek zu Cues. Denifle hat das große Verdienst, auch diese Handschrift entdeckt und beschrieben zu haben. Leider haben andere Forschungsaufgaben den genialen Dominikaner verhindert, diese Handschrift ideengeschichtlich ebenso zu bearbeiten wie einst die Erfurter Handschrift, in welcher er im Jahre 1880 zuerst umfassende lateinische Texte Eckharts, dessen leider nur als Fragment erhaltenes Opus tripartitum entdeckt hatte. Die von O. Karrer in diesem Anhang behandelten Themate sind folgende : Das eine Sein ; Das göttliche Übersein und das kreatürliche Nichts ; Gottes Einheit bis zur Aufhebung der Trinität ? ; Die sogenannte Consubstantialität der Schöpfung und ihre Ewigkeit ; Das ungeschaffene Seelenfünklein ; Das Lob der Sünde ; Auf den Gipfeln der Schaumystik ; Alles in Gott lieben ; Gesinnung und Werk ; Zweierlei Gleichmut. Es ist unmöglich, auf diese einzelnen Probleme hier einzugehen. Ich werde in meiner ausführlichen Untersuchung : *Neuaufgefundene Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, die aus einem von mir in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Dezember 1926 gehaltenen Vortrag hervorgewachsen ist, Gelegenheit haben, mich in einer Reihe von Punkten mit den Auffassungen Karrers eingehender auseinanderzusetzen. Es

wird sich auch im Verlauf dieser kurzen Abhandlung Gelegenheit, den einen oder andern Punkt zu berühren, ergeben. Karrer kommt in seinen Untersuchungen, wie er es auch in seinem zurückschauenden Schlußwort unumwunden bekennt, zu dem Ergebnis, daß Eckhart im Wesen in den auf dem Kölnerprozeß ihm vorgehaltenen und teilweise auch in der Konstitution «In agro dominico» des Papstes Johannes XXII. vom 27. März 1329 als häretisch oder sonst irgendwie mit der kirchlichen Lehre nicht im Einklang stehend verurteilten Lehrsätzen, wenn man den Text und Kontext der Eckhartschriften gegenüberstellt, auf korrektem kirchlichen Boden steht. Karrer hebt allenthalben die thomistische Richtung der Metaphysik Eckharts hervor. Er sieht in den Kölner Anklagesätzen eine sinnentstellende Behandlung der Äußerungen unseres Mystikers. Nach seiner Auffassung ist die Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII. ganz vom Kölnerprozeß abhängig. Diese Bulle ist nach Karrers Auffassung keine Kundgebung des kirchlichen unfehlbaren Lehramtes, eine Auffassung, die er allerdings aus der dogmatischen Einleitungslehre hätte eingehender beweisen sollen, da sonst die Grenzlinie zwischen den Errores Eccardi und zwischen den zahlreichen andern Sammlungen von propositiones damnatae, wie sie in Denzingers Enchiridion zusammengestellt sind, schwer einzuhalten ist. Ich kann hier in meiner vorwiegend geschichtlich eingestellten Abhandlung auf diese Frage nicht näher eingehen, da sie eine eingehendere Untersuchung erheischte. Karrer hält Rom (Avignon) für entlastet, da es den Prozeß nicht selber führte, sondern nur bestätigte und da die kirchliche Auktorität die Aufgabe hat, nicht bloß die Art der theologischen Meinungen in sich, sondern auch ihre Wirkungen auf Zeiten und Menschen ins Auge zu fassen. Er verweist auf die Parallele der Verurteilung Fénélons, dessen Lehren keine kirchliche Beanstandung erfahren hätten, wenn nicht damals der Quietismus die Geister bewegt hätte.

Ich möchte zu den Darlegungen Karrers zweierlei bemerken. Einmal konnte ich bei der Durcharbeitung seines Anhanges nicht in der gleichen Weise, wie er, die Überzeugung gewinnen, daß der Kölnerprozeß nur auf sinnentstellender Zurechtrichtung ganz anders gemeinter Eckhartsätze aufgebaut sei und daß Eckharts Lehren vom unerschaffenen Seelenfünklein, vom Lob der Sünde u. a. sich ganz auf dem Boden der kirchlichen Theologie bewegt haben, wie ich auch an der thomistischen Orientierung der Metaphysik des deutschen

Mystikers in nicht wenigen Stücken ernsthaft zweifle. Hierüber werde ich mich später äußern können. Fürs zweite ist meines Erachtens der Beweis, daß Papst Johannes XXII. lediglich die Kölner Anklagesätze ohne weitere Informationen seiner Verurteilungsbulle kritiklos zugrundegelegt hat, von Karrer nicht voll erbracht. Wir wissen aus den Mitteilungen Kardinal Ehrles[1], daß der Kardinal Jakobus de Furno, der spätere Papst Benedikt XII., ein hervorragender Theologe, im Auftrage des Papstes Johannes XXII. ein ausführliches Gutachten über Sätze (dicta) des Meisters Eckhart, des Wilhelm von Ockham, des Petrus Johannis Olivi, des Joachim von Fiore und des Michael von Cesena ausgearbeitet hat. Leider ist dieses theologische Gutachten, das ein ansehnliches Werk gewesen ist, noch nicht wieder aufgefunden. Aber es ist schon seine Existenz ein Beweis dafür, daß der Papst die Sache doch nicht so leicht genommen hat, wie man es aus Karrers Darlegungen annehmen möchte. Es ist sehr beachtenswert, daß dieses Gutachten des Jakobus de Furno aus dem Jahre 1324, also zwei Jahre vor dem Kölner Prozesse stammt. Ehrle hat auch Fragmente dieser Schrift des Jakobus de Furno im Sentenzenkommentar des Augustiners Johannes Hiltaltinger von Basel (Clm. 26711) entdeckt, in welchen gerade auch die aus der Trinitätslehre Eckharts angegriffenen Sätze besprochen sind.

Die zweite größere Veröffentlichung O. Karrers ist eine mit wertvollen Einleitungen und Erläuterungen versehene Übersetzung der von Daniels herausgegebenen lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts vom Jahre 1326. Karrer hat für diese Publikation, für die wir ihm schon wegen der wahrlich nicht leichten Übersetzungsarbeit besondern Dank wissen müssen, die Mitarbeit von Frl. Dr. Herma Piesch gewonnen, das durch eine vortreffliche Eckhartuntersuchung in der Jubiläumsfestschrift der Wiener Nationalbibliothek ein tiefes Erfassen der Geisteswelt und Geistesart des großen deutschen Mystikers bekundet hatte. Dieses Buch: *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Verlag Kurt Strenger, Erfurt 1927*, bildet den ersten Band einer von Dr. Arthur Hoffmann herausgegebenen, sehr begrüßenswerten Serie: Deutscher Geist, Erschlossene Quellen seines Wesens. Karrer gibt in der Einleitung die von A. Daniels noch nicht erkannte

[1] *Fr. Kardinal Ehrle*, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V., Münster 1925, 85 ff.

Gliederung des lateinischen Textes der Soester Handschrift. Darnach zerfallen die Aktenstücke der Rechtfertigungsschrift in drei Teile : in die Anklageschrift des ersten Zensors, welche fünfzehn Sätze aus dem Trostbuch Eckharts, sechs Sätze aus der verloren gegangenen Apologie des Trostbuches, zwölf Sätze aus den lateinischen Werken, vor allem dem Genesiskommentar und eine Reihe von Sätzen aus verschiedenen Predigten Eckharts heraushebt ; in die Rechtfertigung Eckharts auf diese Anklageschrift ; in eine zweite Anklageschrift, vermutlich des zweiten Zensors mit der zweiten Rechtfertigung Eckharts, die sich hier unmittelbar an die neunundfünfzig aus seinen Predigten entnommenen Zensorensätze jeweils anschließt. Diese Gliederung der lateinischen Verteidigungsschrift hatte, wie wir sehen werden, vorher auch schon P. Gabriel Théry wahrgenommen. An diese Vorbemerkung Karrers zu den Aktenstücken reiht sich eine sehr tief, schön und warm geschriebene Einleitung zum inneren Charakter der Rechtfertigungsschrift, welche aus der Feder von Herma Piesch stammt und die Lehre von der Gottesgeburt in der Seele als Mittelpunkt der Eckhartschen Predigt ungemein eindrucksvoll und zugleich mit streng wissenschaftlicher Sachlichkeit behandelt. Den gleichen Gegenstand behandelt in sehr anregender Weise auch F. Weinhandls Abhandlung, *Meister Eckhart, im Quellpunkt seiner Lehre* (Erfurt 1926). Der Zweck und Umfang vorliegender Abhandlung gestattet es mir leider diesmal nicht, näher auf die herrlichen Darlegungen von Herma Piesch einzugehen. Ich hoffe, später bei einer Untersuchung über die Idee der Gottesgeburt in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik darauf zurückkommen zu können. Den größten Teil des Buches nimmt Karrers Übersetzung der Rechtfertigungsschrift ein, und zwar in der oben angegebenen sachlichen und zugleich chronologischen Anordnung. Karrer hat in dieser Übersetzung, die wahrlich keine leichte Arbeit war, sich als Meister deutscher stilistischer Formgebung gezeigt. Karrer reiht an diese Übersetzung der Dokumente eine Fülle von gelehrten Anmerkungen, welche teils die in seinem Eckhartbuch gebotenen Erläuterungen in kürzere Form bringen, teils neue Gesichtspunkte und Materialien bringen. Er nimmt hier auch zur neuesten Literatur Stellung, so mehrfach zu den Arbeiten von P. Théry, von welchen sogleich die Rede sein wird. Besonders scharf lehnt er Thérys Behauptung ab, daß Eckhart sich der zur Zeit seines Pariser Aufenthaltes an der dortigen Universität noch nicht erloschenen averroistischen Bewegung Sigers von Brabant nicht entziehen konnte : « Es mutet

etwas merkwürdig an, wenn Théry statt dieser von Eckhart selbst gelegentlich angeführten Beziehungen ganz andere konstruiert : zwischen Eckhart und den 1277 verurteilten Sätzen, weil dort einer hieß : Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis. Welche Parallele ! Man zeige in Eckharts Schriften Schrifttum irgend eine Beziehung zum averroistischen Einheitsintellekt, um den es sich 1277 handelte (S. 151). » Ich kann hiezu bemerken, daß ich in meiner Akademieabhandlung die Anschauung von P. Théry bestätigen und durch eine Reihe von Parallelen und Anklängen noch ergänzen werde. Nicht teilen kann ich Karrers ungünstiges Urteil über *F. Meerpohls* Münsterer Dissertation : *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein*, Würzburg 1926 : « Die Untersuchung von F. Meerpohl hat neben aufschlußreichen Texten und Urteilen auch mancherlei Irreführendes infolge unvollständiger Quellenkenntnis und Einführung in die Sprache der Mystik » (S. 154). Ich habe bei Durcharbeitung der Schrift Meerpohls diesen Eindruck des Irreführenden und der mangelnden Quellenkenntnis nicht gewonnen, sondern eine ruhige, sachliche Durcharbeitung und Beurteilung der Texte wahrgenommen und vor allem auch die vorsichtig abwägende Art, wie er die Frage von der Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins behandelt, begrüßt.

Ein von Karrer mehrfach ausgesprochener Gedanke, für den er auch auf P. Théry verweist, ist die Vermutung oder vielmehr Annahme, daß die kirchliche Verurteilung des Meisters Eckhart ein Akt des Entgegenkommens gegen die Franziskaner gewesen sei, um diese mit der Heiligsprechung des hl. Thomas auszusöhnen. « Daß die Franziskaner (Skotisten) die Hauptinteressenten im Eckhartprozeß waren, geht aus den Aktenstücken .... hervor. Ihre Motion hat wohl in Avignon den Schlag gelenkt, der Eckhart traf — und den Thomismus meinte. Von diesem Gesichtspunkt aus war die Verurteilung Eckharts die Sühne (bzw.) Beschwichtigung für die Kanonisation des Thomas von Aquin » (S. 19). An einer andern Stelle schreibt Karrer : « Die Franziskaner hatten durch ihre Kritik der thomistischen Lehre die Heiligsprechung des Aquinaten zu verhindern gesucht. Es war nicht gelungen. 1323, also erst vor drei Jahren, war Thomas kanonisiert worden. War der Kampf der Franziskaner gegen Meister Eckhart nicht ein erneuter Kampf gegen den Thomismus, nur mit gewechselter Parole ? Ist es nicht vielsagend, daß von den beanstandeten Eckhartsätzen eine ganze Reihe purster Thomismen sind » (S. 156) ? Ich finde doch diese Behauptungen nicht für begründet. Der Verlauf des

Kanonisationsprozesses des hl. Thomas, den wir durch die Arbeiten von P. Mandonet und P. A. Walz genau kennen, gibt keine Anhaltspunkte dafür, daß die Franziskaner die Heiligsprechung des von ihnen in seiner wissenschaftlichen Richtung, nicht aber in seiner edlen reinen Persönlichkeit bekämpften Aquinaten zu verhindern sich bemüht haben. Auch geht der Gegensatz der augustinischen Franziskanertheologie gegen den Aristotelismus des hl. Thomas in Zeiten zurück, in welchen der Gedanke seiner Kanonisation noch ganz in der Ferne lag. Dafür, daß Johannes XXII. die Verurteilung der Lehren des Dominikaners Eckhart vorgenommen habe, um die Franziskaner über die von ihm vollzogene Kanonisation des hl. Thomas zu beruhigen, fehlen sichere und greifbare Anhaltspunkte. Im Gegenteil, der Umstand, daß im Auftrage des Papstes im Jahre 1324, also ein Jahr nach der Heiligsprechung des Aquinaten, der Kardinal Jakobus de Furno im Auftrage des Papstes ein theologisches Gutachten nicht bloß über anstoßerregende Sätze des Dominikaners Eckhart, sondern auch über solche von zwei Franziskanertheologen, des Petrus Johannis Olivi und des Wilhelm von Ockham, ausgearbeitet hat, dieser Umstand spricht meines Erachtens ganz entschieden gegen die Aufstellung Karrers. Wir werden weiter unten sehen, daß schon fast 25 Jahre vor dem Kölner Prozeß, in einer Zeit, in der auch die Kanonisation des hl. Thomas noch nicht ernsthaft erwogen wurde, der Franziskanertheologe Gonsalvus de Vallebona sich gegen Lehren Eckharts gewendet und eine derselben als glaubenswidrig bezeichnet hat, welche mit dem Thomismus nichts zu tun hat. Es ist auch Karrers Behauptung, daß Eckharts Verurteilung sich gegen Sätze des pursten Thomismus richtete, nicht allwegs bewiesen. Nach meinem Gefühle hätte Karrer seine Behauptung, welche ein schiefes Licht nicht bloß auf den Franziskanerorden, sondern auch den Apostolischen Stuhl wirft, nicht bloß aufstellen, sondern auch beweisen sollen. Vom Standpunkt exakten historischen Arbeitens ist in Karrers Anmerkungen zu beanstanden, daß er S. 153 das pseudothomistische Opusculum 61 : De dilectione Dei et proximi als Werk des Aquinaten anführt, obschon dasselbe von Barbavara, Quétif-Echard und überhaupt von allen Autoren, die mit den Thomasschriften sich befaßt haben, einhellig als unecht bezeichnet wird und auch in allen Gesamtausgaben als opusculum spurium gekennzeichnet ist.

Außer den beiden genannten Büchern hat O. Karrer auch in Abhandlungen sich mit Meister Eckharts Lehren befaßt. Zwei Aufsätze der Zeitschrift Hochland : *Meister Eckhart, Der Mensch und der*

Wissenschaftler (XXIII, 5. Heft, 1925–26, 535-549) und *Die Verurteilung Meister Eckharts* (XXIII, 6. Heft, 1925–26, 660-677) vermitteln Karrers Forschungsergebnisse weiteren Kreisen. Es haben diese meisterhaft geschriebenen Artikel gewiß auf besinnliche Leser einen tiefen Eindruck gemacht und viele falsche Vorstellungen zerstört. Aber ich kann mich der Ansicht nicht verschließen, daß es besser ist, ganz neue, mit den bisherigen Anschauungen brechende Theorien, wie eine solche Karrers Beurteilung der Konstitution In agro dominico des Papstes Johannes XXII., der bekannten Verurteilungsbulle Eckharts ist, erst dann in weite Kreise zu bringen, wenn vom Standpunkt der Wissenschaft das letzte Wort darüber gesprochen ist. Der größte Teil des Leserkreises einer solchen Zeitschrift wird von wissenschaftlichen Bedenken, welche von anderer Seite gegen eine solche neue Theorie in fachwissenschaftlichen Organen vorgebracht werden, später keine Notiz nehmen und schließlich ein unrichtiges Bild von der Sachlage mit sich weitertragen. Mehr streng wissenschaftlichen Charakter hat Karrers *Eigenbericht über neue Eckhartforschungen*, den er in A. Hoffmanns literarischen Berichten aus dem Gebiete der Philosophie 1926, 16-27, veröffentlicht hat. Er untersucht hier vor allem die Seinslehre Meister Eckharts auf Grund seiner lateinischen Schriften und kommt zum Ergebnis : « Überblicken wir die grundsätzliche Stellung Eckharts zur theologischen Überlieferung, so ergibt sich aus den lateinischen Handschriften, mit denen die deutschen Predigten durchaus im Einklang sind, daß Eckhart in keinem Punkte von Thomas oder Augustinus abweicht und sich beiden gegenüber auch nur die leiseste Kritik gestattet. Eckharts Seinslehre ist in Wirklichkeit die Augustins, Thomas, Heinrich Seuses und der Thomisten überhaupt. » In diesem Artikel wie auch in seinen beiden Büchern, namentlich im Eckhartbuch, tritt auch Karrers Gegensatz zu *Heinrich Denifle* sehr scharf hervor : « Denifle hat in folgenschweren Punkten Eckharts Eigenart als Prediger und als Mystiker und deshalb auch seine philosophisch-theologische Stellung mißverstanden. » An einer andern Stelle seines Eigenberichtes schreibt Karrer über Denifle also : « Auf ein gewisses Mißverhältnis zwischen den Sätzen der päpstlichen Bulle hatte bereits Denifle für gewisse Punkte in diskreter Weise hingewiesen, wobei freilich die Diskretion gelegentlich bis zur Unterdrückung eines für die kirchliche Inquisition belastenden Sachverhalts ging. » Ist sich O. Karrer bewußt, welch schweren Vorwurf er hier gegen einen der allergrößten Forscher neuerer Zeit, an dessen lauterer Wahrheitsliebe bisher niemand

gezweifelt hat, erhebt ? Wer einen solchen Vorwurf erhebt, ist auch verpflichtet, dafür einen eingehenden Beweis zu erbringen, mit Vorlage des ganzen Materials. Diesen Beweis hat Karrer nicht erbracht. Wenn man ähnlich verfahren wollte, könnte man auch Karrer vorhalten, daß er auch nicht immer das für seine Anschauungen ungünstige Material mit absoluter Vollständigkeit vorgelegt hat. In seinem Eckhartbuch bringt er S. 313 ff. in deutscher Übersetzung einen längeren Text aus dem Johanneskommentar Eckharts, wo von der Ewigkeit der Welt die Rede ist. Hier ist in der Handschrift von Cues zu dem Satze : Rursus septimo concedi potest, quod mundus fuit ab eterno (fol. 100^{v}) von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues selbst die Bemerkung : cave angebracht. Karrer bringt wohl in dankenswerter Weise ein Facsimile von dieser Seite der Handschrift, auf welchem dieses cave deutlich zu lesen ist. Meines Erachtens hätte Karrer in seiner Übersetzung auch auf diese Randnotiz des Cusanus hinweisen müssen, zumal der nicht eingeweihte Betrachter des Facsimile nicht weiß, von wem diese Randglosse stammt. Auf S. 157 seiner Übersetzung von Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift schreibt O. Karrer : « Man könnte hier mit Théry an die Sentenz des Duns Skotus denken, wornach die sittliche Güte letztlich in dem göttlichen Willen, nicht in der Wesenheit fundiert sei. Aber wir haben im Schrifttum Eckharts sonst keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß er es hier auf einmal mit den Skotisten gegen seine Ordensbrüder gehalten hätte. » Nun findet sich in einem lateinischen Sermo Eckharts in der von Karrer viel zitierten Cueser Handschrift (fol. 150^{r}) der Satz : Hinc est, quod solet dici precepta prime tabule non esse dispensabilia, secus de aliis. In diesem Satze liegt doch eine nicht undeutliche Zustimmung zur skotistischen Einschränkung der Unveränderlichkeit des Sittengesetzes auf die erste Tafel des Dekaloges. Ich werde in meiner Akademieabhandlung einen Text aus den von mir entdeckten Eckhartquaestionen bringen, der sich viel deutlicher, nahezu im Sinne des ethischen Positivismus des Wilhelm von Ockham, ausspricht. Auf S. 326 seines Eckhartbuches bringt Karrer zur Begründung seiner Auffassung, daß Meister Eckhart eine Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins lehre, einen längeren Text aus einem Sermo der Cueser Handschrift (fol. 150^{v}) wiederum in deutscher Übersetzung. In diesem Texte findet sich auch folgender Satz : « Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar, ist von Gott verschieden. » Wenn man diesen deutschen Text liest, wird man unter dem reinen Erkennen gerade

wegen der Bezeichnung *reines* Erkennen Gott verstehen und alles in Ordnung finden. Im lateinischen Original heißt der Satz also: Omne ens preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. Hier ist also von einem reinen Erkennen, von einem intellectus purus, von einem intelligere purum nicht die Rede. Nikolaus von Cues hat denn am Rande bemerkt (fol. 151r): omne esse extra intellectum creatura est. Es findet sich auch schon früher aus der Hand des großen Kardinals (fol. 150v) die Randnotiz: intelligere est increabile. Von beiden Randnotizen findet sich bei Karrer keine Erwähnung. Aber gerade diese Randnotizen, im Zusammenhang mit dem lateinischen Texte, müssen im Geiste des Lesers die Frage wach rufen, ob denn hier Eckhart nicht durch seine Behauptung der Unerschaffenheit und Ungeschöpflichkeit des intelligere, des intellectus überhaupt, den Unterschied zwischen dem göttlichen Intellekt und dem endlichen Intellekt verwischt und ob nicht diese Stelle eher für die Ungeschöpflichkeit des Seelenfünkleins als dagegen verwertbar ist. Daß diese Frage nicht so unberechtigt ist, ergibt sich aus den Eckhartquaestionen des Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon, wie wir weiter unten kurz sehen werden und wie ich in meiner Akademieabhandlung ausführlich zeigen werde. Karrer hätte meines Erachtens nicht ohne weiteres das preter intellectum extra intellectum mit der für seine Deutung günstigeren Wendung: «außer dem reinen Erkennen» übersetzen dürfen, da hiedurch dem Leser, der den lateinischen Text nicht vor sich hat und der auch nichts von den Randbemerkungen des Kardinals Nikolaus von Cues weiß, das Bild des objektiven Sachverhaltes in einer gewissen Zurechtrichtung vor die Seele tritt. Ich bin weit davon entfernt, hier Karrer, wie auch in den beiden vorher erwähnten Punkten, irgend eine absichtliche Unterdrückung von für seine Theorien ungünstigen Sachverhalten vorzuwerfen, aber ich lege dagegen Verwahrung ein, daß gegen einen so großen Forscher und gegen einen Mann von so lauterer Wahrheitsliebe, wie Denifle es gewesen ist, ein derartig schwerer Vorwurf erhoben wird, ohne daß ein Beweis hiefür erbracht ist.

Karrer benützt jede Gelegenheit, um an Denifle mit ersichtlicher Animosität zu kritisieren. Er redet von Denifles Verkleinerungsversuchen; er bemerkt, daß Denifle «die Erfurter Handschrift mit bedauerlicher Gewaltsamkeit gelesen und interpretiert hat». Ich glaube, daß schon ein Gedanke Karrer zu größerer Zurückhaltung und Bescheidenheit seines Urteils hätte veranlassen wollen, der

Gedanke nämlich, daß Denifle einer der größten bahnbrechenden Forscher auf dem Gebiete der deutschen Mystik überhaupt ist, daß er das große Verdienst hat, die lateinischen Schriften Meister Eckharts entdeckt zu haben. Ein Forscher von solchem Ausmaße hat auch das Recht, nach seinem Tode von solchen, welche die von ihm erschlossenen Materialien in gewiß dankenswerter Weise weiter ausbeuten, in freundlicheren Formen behandelt zu werden. Am Schlusse seines Eckhartbuches bemerkt Karrer in einem Nachtrag: « Die vorliegende Arbeit war vollständig vollendet, da erhielt ich aus dem Denifleschen Freundeskreis die briefliche Mitteilung, daß Denifle seine Auslegung der eckhartischen Seinslehre in späteren Jahren selbst als verfehlt erkannt und dies offen ausgesprochen habe, jedoch durch andere Aufträge verhindert war, die Ehrenrettung des Verkannten selber durchzuführen. Es ist mir eine angenehme Pflicht, dies zur Ehre des großen Forschers nachtragen zu können. » Mir gegenüber hat Denifle hievon nie gesprochen.

Wenn ich in diesen Auseinandersetzungen mit O. Karrer, die sich auf Denifle beziehen, etwas lebhaft geworden bin, so möge man dies meinem Verhältnis zu dem allzufrüh heimgegangenen Forscher zuschreiben. Ich konnte mich außerdem auch nicht durch die Untersuchungen Karrers, deren reichen aufklärenden, anregenden und in vielen Dingen auch weiterführenden Wert ich keineswegs in Abrede stellen will, zu der wissenschaftlichen Überzeugung bringen lassen, daß Denifles ideengeschichtliche Interpretation und Beurteilung der lateinischen Schriften Eckharts wirklich verfehlt und verzeichnet sei.

Wie mir, ist es auch andern gegangen. Ich komme damit zu einem andern Eckhartforscher, der sowohl in der Stellungnahme zu Denifle wie auch zur päpstlichen Verurteilungsbulle Johannes XXII. auf weiten Strecken zu Ergebnissen gelangt ist, die zu denjenigen O. Karrers im Gegensatz stehen. Es ist dies *P. Gabriel Théry* O. P., der in zwei größern Publikationen, in einer aus Artikeln der Zeitschrift La vie spirituelle erwachsenen Monographie *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. Première phase (1325–1326)*, Liguge 1926 und in einer wertvollen kritischen Neuausgabe von Eckharts Rechtfertigungsschrift: *Edition critique des pièces relatives au procès d'Ekhart contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1926–27, 129-268) die Eckhartforschung bereichert und gefördert hat und der auch ein größeres zusammenfassendes Werk über Meister Eckhart bringen wird.

P. G. Théry ist einer der angesehensten Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, ein streng wissenschaftlich arbeitender Gelehrter, der literarhistorisch wie ideengeschichtlich auf diesen Gebieten sich gleich erfolgreich betätigt. P. Théry hat die vielumstrittene Frage, ob und in welchem Umfang der Abt Hilduin von Saint-Denis die Schriften des Pseudo-Areopagiten übersetzt hat, dadurch endgültig entschieden, daß er Hilduins lateinische Übersetzung der gesamten Areopagitica in Handschriften entdeckte; er hat die verloren gegangene Schrift De tomis des David von Dinant glücklich rekonstruiert und hat über den mittelalterlichen Einfluß des Alexander von Aphrodisias neue Erkenntnisse gebracht. In der vorzüglichen Zeitschrift Revue des sciences philosophiques et théologiques hat er eine Reihe wertvoller Abhandlungen wie auch die jährlichen Literaturberichte über die Scholastik und Mystik des Mittelalters gebracht. Jetzt hat er zugleich mit E. Gilson, dem Professor der scholastischen Philosophie an der Sorbonne, eine neue Zeitschrift großen Stiles: Les Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, die in ihrer ganzen Anlage sehr an das von Ehrle und Denifle herausgegebene Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters gemahnt, ins Dasein gerufen. Théry zeigt sich mit den lateinsichen und auch deutschen Werken Meister Eckharts wie auch mit der deutschen Eckhartliteratur, namentlich von germanistischer Seite, aufs beste vertraut. Es steckt denn auch in der Schrift Thérys: Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart eine Fülle wertvollster, vielfach auch neuer Gesichtspunkte und Ergebnisse. Schon am Anfange nimmt er zu den Forschungen Denifles eine derjenigen Karrers direkt entgegengesetzte Stellung ein: « Avec le P. Denifle, nous sommes sur un terrain solide. Le véritable historien d'Eckhart fut le P. Denifle. » Théry ist sich auch der großen Tragweite der von A. Daniels edierten Rechtfertigungsschrift Eckharts bewußt: « C'est le document le plus important qui soit mis à jour depuis les trouvailles du P. Denifle » (p. 6). Er hat auch das Verdienst, zuerst uns über die Gliederung dieses Dokumentes, die P. Daniels noch entgangen war, aufgeklärt zu haben. Darnach enthält das Dokument der Handschrift von Soest zuerst von fol. 1^r-4^v (Ausgabe von Daniels, S. 2-21) die Antwort Meister Eckharts auf Anklagesätze, die aus seinem Trostbüchlein, aus seiner Verteidigung dieses Trostbüchleins, aus seinem Genesiskommentar und seinen Predigten entnommen waren. Der zweite Teil (fol. 4^v-7^r) enthält diese Anklagesätze, welche den Inhalt der Eckhart im Laufe des

Jahres 1326 zur Verantwortung zugestellten Anklageschrift bilden. Dieser Teil geht sachlich und chronologisch dem ersten voraus. Der dritte Teil (fol. 7^r-13^v) bietet eine zweite Anklageschrift, welche dem Mystiker von den Kommissären des Kölner Prozesses nach seiner ersten Rechtfertigungsantwort vom 26. September 1326 überreicht worden ist und welche Sätze aus den Predigten Eckharts enthält. Zum Unterschied von der Anordnung der beiden ersten Teile ist hier nach jedem der angegriffenen Sätze sogleich die Antwort Meister Eckharts beigefügt. Die sachliche und chronologische Gliederung des Textes ist sonach folgende: Erster Anklageakt (Daniels, S. 21-34) — Antwort Eckharts hierauf (Daniels, S. 2-21) — Zweiter Anklageakt mit Antwort Eckharts (Daniels, S. 34-65). Théry hat nun den also gegliederten Text mit einem ungemein reichhaltigen Kommentar versehen, die Fundstellen in den Eckhartschriften ausführlich vorgelegt und namentlich auch die Bedeutung des dritten Teiles, der Sätze nur aus den Predigten Eckharts bringt, für die Feststellung sicher echter Predigten des großen deutschen Mystikers hervorgehoben. Seine Zusammenstellung der so als sicher echt festgestellten 16 Predigten Eckharts mit den reichen literarhistorischen Nachweisen von S. 113-121, ist für die Eckhartforschung ein wertvoller Wegweiser. Ich kann hier auf die Fülle der allenthalben gebotenen Bemerkungen gerade germanistischen Belanges nicht näher eingehen. Man gewinnt bei Théry den Eindruck größerer Vertrautheit mit den deutschen Schriften Eckharts und auch mit der germanistischen Fachliteratur als bei Karrer, der dafür aus den lateinischen Werken des Mystikers aus der Cueser Handschrift, die Théry noch nicht zur Verfügung stand, um so reichlichere Mitteilungen macht.

Eine Spezialität Thérys ist die Heranziehung und Berücksichtigung des Pariser Milieus, in welchem Eckhart während seiner zweimaligen Lehrtätigkeit an der dortigen Universität sich bewegt hat und dessen Einfluß der deutsche Mystiker sich nicht entziehen konnte. Théry bringt in längeren Ausführungen einzelne Texte im Opus tripartitum und auch einzelne der angegriffenen Eckhartssätze in einen merkwürdigen Zusammenhang mit der Pariser averroistischen Bewegung und mit deren Verurteilung im Jahre 1272 durch den Pariser Bischof Stephan Tempier. Wir haben gesehen, daß O. Karrer gegen diese Theorie Thérys entrüstet Verwahrung eingelegt hat, ohne jedoch auch nur einen ernsthaften Versuch zur Widerlegung der ausführlichen Darlegung Thérys zu machen. Ich werde in meiner größeren Arbeit

Gelegenheit haben, gerade auf Grund meiner neuen Funde zu dieser Frage Stellung zu nehmen, und werde neue Belege, welche für die auf den ersten Blick allerdings überraschende Ansicht Thérys sprechen dürften, beibringen können. Es muß freilich noch untersucht werden, ob nicht P. Théry zu sehr diese Pariser Einflüsse betont, wenn er schreibt : « Avant d'être mystique allemand, Eckhart est un théologien du XIVme siècle..... Eckhart est un théologien qui a essayé de maintenir dans cette décadence du XIVme siècle les grandes idées philosophiques du XIIIme siècle. Il n'a pas réussi parce qu'il manquait précisément de l'équilibre intellectuel que donne la juste intelligence de la méthode analogique (S. 33). Demgegenüber legen Ph. Strauch und Cl. Baeumker das Schwergewicht der historischen Persönlichkeit Meister Eckharts auf seine deutschen Traktate und Sermonen, deren Gehalt, Wert und Wirkung nicht lediglich aus der in den lateinischen Werken Eckharts zum Vorschein kommenden Philosophie und Theologie erklärbar und ableitbar ist. .... In dieser Philosophie und Theologie kommt merkwürdigerweise das Pariser Milieu viel mehr zur Geltung als der Einfluß der großen deutschen Scholastiker Albert des Großen und Ulrich von Straßburg, wenn auch die neuplatonische Grundhaltung des letzteren ein gemeinsamer Boden ist.[1] Von wertvollen Bemerkungen Thérys in seinem Buche seien noch die Ausführungen über die Reportata (S. 79 ff.) und der Abriß der Geschichte der negativen Theologie (S. 141-151) hervorgehoben.

Die Edition der Eckhartdokumente der Soester Handschrift in der oben angegebenen Gliederung durch Théry in seinen Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ist eine vorbildliche Leistung. Eine ausführliche Einleitung orientiert über die Zusammensetzung des Soester Dokumentes und seine Stellung im Eckhartprozeß. Die Ausgabe selbst verbessert an nicht wenigen Stellen den Text von P. Daniels. In den Fußnoten ist auf alle Eigentümlichkeiten und Schwierigkeiten der Handschrift hingewiesen. Ein besonderes Verdienst, das über die Arbeit von Daniels und Karrer hinausführt, ist die

[1] Das Verhältnis zwischen Eckhart und Ulrich von Straßburg wird erst näher zu untersuchen sein, wenn eine kritische Ausgabe von Ulrichs Summa vorliegt. Eine Edition der beiden ersten Bücher wird Frl. Dagouillon für die Ecole des Chartes bringen. Ergänzend zu meiner Untersuchung über Ulrich von Straßburg in meinem Werke: Mittelalterliches Geistesleben (S. 147-221) sei hier bemerkt, daß eine kritische Gesamtausgabe der Summa Ulrichs von Straßburg auf Grund des ganzen handschriftlichen Materials durch Albert Ehrhard in weit vorangeschrittener Vorbereitung sich findet.

wörtliche Anführung und Wiedergabe der in den Anklagesätzen berührten und gemeinten Eckhartsätzen im Original und im größeren Zusammenhange und nötigenfalls bei deutschen Predigten auch in verschiedenen Redaktionen. Auf S. 150-155 ist eine bisher großenteils unedierte deutsche Predigt zum ersten Male ganz veröffentlicht. Ich kann zum Schlusse nur anerkennend hervorheben, daß Théry allenthalben ernste, gründliche, wissenschaftliche Arbeit leistet, die uns sein in Aussicht gestelltes größeres Eckhartwerk mit Spannung erwarten läßt.

So stehen denn Karrer und Théry, welche die gleichen Texte und Materialien vor sich haben und vor allem auch auf die Rechtfertigungsschrift Eckharts sich stützen, in der Beurteilung der philosophischen und theologischen Lehren des deutschen Mystikers, in der Bewertung des Kölner Prozesses und der päpstlichen Verurteilungsbulle, besonders auch in der Einschätzung der Eckhartinterpretation Heinrich Denifles in einem unverkennbaren Gegensatze einander gegenüber. Die Tatsache, daß so ein hervorragender Forscher, wie G. Théry, bei Durchprüfung des gleichen Materials zu ganz andern Ergebnissen gekommen ist als Karrer, ist doch schon ein indicium dafür, daß die Thesen des letzteren doch nicht den Gewißheitsgrad endgültiger Entscheidung besitzen. Bei solchen Fragen, in deren Erörterung und Lösung sich so gegensätzliche Meinungen einander gegenüberstehen, ist es in der Regel von Wert, wenn neue Quellen erschlossen, neue Materialien aufgefunden werden.

Es ist mir geglückt, bisher unbekannte und noch nicht ausgenützte lateinische Quaestionen Meister Eckharts aufzufinden, über welche ich in einem Vortrag in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften am 4. Dezember 1926 berichtet habe. Eine ausführliche Abhandlung, die in den Veröffentlichungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften erscheint, wird diesen Fund nach der handschriftlichen Grundlage, nach der literarhistorischen und besonders nach der ideengeschichtlichen Seite eingehend untersuchen. Ich kann hier nur in ein paar Strichen die Hauptergebnisse, insofern sie für die zwischen Karrer und Théry bestehenden Meinungsverschiedenheiten belangreich sind, anführen. An Ostern 1926 fand ich im Cod. Vat. lat. 1086, fol. 222^{r}-224^{v}, der Vatikanischen Bibliothek, einer sehr interessanten Sammelhandschrift aus dem Beginn des XIV. Jahrhunderts, von der Mons. A. Pelzer aus der Fülle seines handschriftlichen und literarhistorischen Wissens eine eingehende Beschreibung bringen wird, fünf Quaestionen, als deren Verfasser am Anfang M. Aycardus genannt

ist : Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum (fol. 222^{r}-222^{v}). — Utrum omnipotentia, que est in Deo, debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam (fol. 222^{v}). — Utrum essentia Dei esset actualior quam proprietas (fol. 222^{v}-223^{r}). — Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis (fol. 223^{r}-223^{v}). — Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem (fol. 223^{v}-224^{r}). Ich erbringe in meiner Akademieabhandlung ausführlich den Beweis, daß diese Quaestionen wirklich von dem deutschen Mystiker Meister Eckhart stammen und in seine zweite Pariser Lehrtätigkeit 1311–1314 zu verlegen sind. In meiner Schrift : Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters (Augsburg 1923, 45), wies ich auf Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon hin mit der Bemerkung, daß sich hier zwei lateinische Quaestionen des Dominikaners Equardus befinden. Durch das Entgegenkommen der Bibliothek von Avignon war es mir jetzt möglich, die Handschrift einzusehen. Ich konnte in derselben zwei Quaestionen eines Dominikaners Equardus feststellen, allerdings zwei andere als die im Katalog von Labande, dem Equardus predicator zugeteilten Quaestionen. Es sind dies die zwei Quaestionen : Utrum in Deo sit idem esse et intelligere (fol. 113^{r}-113^{v}) und Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (fol. 116^{v}-117^{r}). Dazu findet sich in der gleichen Handschrift eine gegen Equardus gerichtete Quaestio des Gonsalvus minor, des späteren Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona (fol. 120^{v}-121^{v}). Die Randbemerkungen rationes Equardi und solutio rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis kennzeichnen diese Quaestio als Gegenschrift gegen Equardus. In meiner Akademieabhandlung weise ich eingehend nach, daß dieser Equardus predicator Meister Eckhart ist und daß diese zwei Quaestionen wie auch die gegen Equardus gerichtete Quaestio des Gonsalvus de Vallebona aus der Zeit der ersten Pariser Lehrtätigkeit Eckharts in Paris, aus den Jahren 1302–1303 stammen. P. Ephrem Longpré O. F. M., der hochverdiente Erforscher der Franziskanerscholastik, der durch seine handschriftlichen Funde so viel Licht über die Franziskanerschule ausgegossen hat, teilt mir mit, daß er im nächsten Heft der Revue néoscolastique de Philosophie die gleichen Quaestionen edieren wird. Wir haben also unabhängig voneinander das gleiche entdeckt. Ich werde in meiner Akademieabhandlung mit den vatikanischen Quaestionen Meister Eckharts auch die beiden Eckhartsquaestionen mit der Gegenschrift des Gonsalvus de Vallebona

edieren, schon, damit die ausführlichen ideengeschichtlichen Untersuchungen die nötige Grundlage und Kontrolle haben, zumal die Revue néoscolastique den meisten deutschen Lesern meiner Abhandlung nicht zur Verfügung steht. Hier will ich aus dem Inhalt des neuaufgefundenen Materials einige Momente hervorheben, welche für die Beurteilung der voneinander abweichenden Anschauungen Karrers und Thérys von Belang sein dürften. Diese neuen Texte sind für die Eckhartforschung von besonderer Bedeutung, weil sie nicht Predigten, sondern streng scholastische Quaestionen sind und so die wissenschaftliche Richtung unseres Mystikers deutlich erkennen lassen. Außerdem sind diese Quaestionen datierbar und geben daher Einblick in den geistigen Entwicklungsgang Eckharts auch noch in den Anfängen seines wissenschaftlichen Arbeitens. Daß wir nunmehr gerade Pariser Quaestionen Eckharts, die teilweise fast 25 Jahre vor dem Kölner Prozeß entstanden sind, besitzen, ist zur Beleuchtung und Beurteilung des von Théry behaupteten und von Karrer scharf verneinten Zusammenhanges der Ideenwelt Eckharts mit dem Pariser Milieu und der dort noch nachwirkenden averroistischen Bewegung von besonderem Interesse. Ich kann, wie gesagt, hier nur Andeutungen machen und muß auf die eingehenden ideengeschichtlichen Untersuchungen meiner druckfertigen Akademieabhandlung verweisen.

Die gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskaners Gonsalvus de Vallebona hat die damals viel erörterte Frage, ob der Verstand oder der Wille die vornehmere, die innerlich wertvollere Potenz der Seele ist, zum Gegenstande. Die Quaestio Eckharts selber, aus der Gonsalvus die rationes Equardi entnommen hat, ist uns nicht erhalten; doch finden sich in den beiden Eckhartquaestionen der Handschrift von Avignon parallele Gedanken. Ich greife aus den von Gonsalvus angeführten und bekämpften rationes Equardi nur solche kurz an, die für den wissenschaftlichen Standpunkt des deutschen Mystikers charakteristisch sind. Der Franziskaner beanstandet, daß Eckhart die intellektuellen Tugenden höher schätzt als die moralischen und verweist hier auf die den Willen erhebende caritas als auf die höchste Tugend. Eine sehr bedeutsame ratio Equardi ist folgende: Der Intellekt ist deswegen höher, vornehmer als der Wille, weil das geistige Erkennen eine Gottförmigkeit (deiformitas, deiformatio) bedeutet. Denn Gott ist wohl das absolute Denken, das ipsum intelligere, aber er ist nicht das Sein. Gonsalvus berichtet also, daß Eckhart die Seinslosigkeit Gottes lehre. Daß Gonsalvus hier recht im Bilde ist, beweist die erste Quaestio

Eckharts in der Avignoneser Handschrift, welche diese Lehre thematisch behandelt. Gonsalvus bezeichnet diese These von der Seinslosigkeit Gottes als gegen Schrift und Väterlehre verstoßend, als glaubenswidrig. Ein weiterer Punkt, gegen welchen sich der franziskanische Kritiker scharf wendet, ist Eckharts Lehre, daß das geistige Erkennen etwas Subsistentes und Unerschaffbares ist und daß deshalb auch der innerste Seelengrund ungeschöpflich ist. (Unde archa in mente non est creabilis.) Daß sich Gonsalvus nicht ohne Grund gegen Eckharts Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Intellekts und des intelligere gewendet hat, das läßt wieder die erste Eckhartquaestio, welche diese Lehre ausdrücklich vertritt, erkennen. Die Lehre von der Unerschaffenheit des Seelengrundes, des Seelenfünkleins, hat Gonsalvus jedenfalls in der ihm vorliegenden, uns nicht erhaltenen Eckhartquaestion gesehen. Es war in diesen polemischen Quaestionen Sitte, die Lehre des Gegners möglichst wörtlich anzuführen. Für die vielumstrittene Lehre, ob Eckhart eine Ungeschöpflichkeit des Seelenfünkleins gelehrt habe oder nicht, ist jedenfalls dieser schon fast 25 Jahre vor dem Kölner Prozeß abgefaßte Bericht des Gonsalvus de Vallebona, ein sehr erwägenswertes Moment, das die Zuversichtlichkeit, mit der Karrer Eckhart eine Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins lehren läßt, sehr erschüttert. Es spricht dieser Text sehr für Denifles und neuestens Meerpohls gegenteilige Eckhartinterpretation. Gonsalvus lehnt Eckharts Lehre von dem subsistenten und unerschaffenen Intellekt und vom ungeschaffenen Seelenfünklein als eine Vermengung des göttlichen und des endlichen Intellekt ganz entschieden ab und betont die Geschöpflichkeit unseres Intellekts. Aus den andern zahlreichen von Gonsalvus beanstandeten rationes Equardi erwähne ich nur noch eine, die bei dem Mystiker Eckhart sich eigentümlich ausnimmt, nämlich die Behauptung, daß das geistige Erkennen der eigentliche Grund der Gottwohlgefälligkeit sei und daß nach dem Grade des Erkennens und Wissens sich auch die Gottwohlgefälligkeit steigere. Der Franziskaner weist diesen Intellektualismus auf übernatürlichem Gebiete mit Hinweis auf die caritas, die Gottesliebe als Grund und Gradmesser der Gottwohlgefälligkeit ganz entschieden zurück. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß Meister Eckhart mit dieser Anschauung im scharfen Gegensatz zum hl. Thomas steht.

Von ganz besonderem Werte für den philosophischen und theologischen Standpunkt, den Eckhart in seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit eingenommen hat, ist die erste Quaestio der Handschrift von

Avignon : Utrum in Deo sit idem esse et intelligere ? Eckhart führt zuerst die Gründe aus der Summa Theologiae und der Summa contra Gentiles des hl. Thomas für die bejahende Antwort auf diese Frage an. Aber er verfährt nicht wie andere Dominikanertheologen seiner Zeit, welche an Thomas sich enge anschließen und die thomistische Lehre in den Mittelpunkt ihrer Darlegungen stellen. Eckhart führt pro forma die thomistischen Argumente an, um dann seine eigenen, weit von Thomas wegführenden Wege zu gehen. Er entwickelt zunächst ein eigenes Argument, das er anderswo ausführlicher dargelegt habe und bekennt dann seinen nunmehrigen Standpunkt, der dahin geht, daß Gott überhaupt kein Sein hat und nicht etwas Seiendes ist. Gott erkennt nicht, weil er ist, sondern er ist, weil er erkennt. Eckhart gibt eine ausführliche, recht eigenartige Begründung seiner Theorie, die hier nur kurz angedeutet werden kann. So stützt er sich auf den Satz des Liber de causis : Prima rerum creatarum est esse, den er ganz willkürlich so deutet : Mit dem Sein beginnt das Geschaffene, wenn wir zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpflichen. Die Geschöpflichkeit ist ein Wesenselement des Seins. Das Sein hat die ratio creabilis an sich. Das intelligere ist etwas Höheres als das esse und gehört einer ganz andern Ordnung an. Der Intellekt und das geistige Erkennen haben kein Sein, sind nichts Seiendes. Eckhart verläßt hier ganz und gar die Wege der Seinsmetaphysik des hl. Thomas, der das Sein vor und über das Wahre und Gute stellt und der die Geistigkeit und Erkenntniskraft ontologisch aus der Immaterialität ableitet und auch das Sittlichgute aus der Seinsordnung begründet. In seiner weiteren Begründung des Satzes, daß Gott kein Sein hat und nicht etwas Seiendes ist, leugnet Eckhart die Realität des Mathematischen, das er in das Reich des Nichtseienden verweist. Er beruft sich hier auf Aristoteles, den er ganz mißversteht. Aristoteles sagt, daß für das Mathematische der Zweck und die Güte nicht als Prinzipien in Betracht kommen. Eckhart macht daraus : Die Mathematik selber kann als Zweck und als Gut nicht in Betracht kommen. Das Gute und das Seiende sind das gleiche, also ist das Mathematische, weil nicht etwas Gutes, auch nicht etwas Seiendes.

Ein weiteres Argument Eckharts für die Seinslosigkeit Gottes ist das folgende : Was in der Wirkung ist, kann nicht formaliter in der Ursache sein. Nun aber ist Gott die Ursache alles Seins. Also kann in Gott selbst nicht das Sein sich finden. Auch hier handelt es sich um ein schweres Mißverständnis. Die Wirkung als Wirkung ist nicht

formaliter, sondern nur virtualiter in der Ursache. Aber die in der Wirkung, im Verursachten ausgedrückte Vollkommenheit ist formaliter in der Ursache, in demselben Sinn bei einer causa univoca, in einem höheren Sinne bei der causa analoga.

Ganz absonderlich und gewalttätig ist Eckharts Umdeutung der bekannten Stelle Ex. 3, 13, welche allgemein als biblische Hauptstelle für das ipsum esse subsistens als das metaphysische Wesenskonstitutiv Gottes angeführt und ausgelegt wird (vgl. S. Th. I q. 13 a. 11). Eckhart behauptet, daß Gott sich hier nicht als den Seienden geoffenbart habe. Wie einer, der nachts angerufen wird, aber nicht erkannt werden will, auf die Frage: Wer bist du? antwortet: Ich bin es, so hat Gott in der Antwort auf die Frage des Moses: Ich bin, der ich bin, seine Reinheit von allem Sein ausgesprochen.

Im weiteren Verlaufe seiner Begründung leugnet Eckhart auch die Realität des potentiellen und virtuellen Seins und damit eine Fundamentallehre der thomistischen Metaphysik. Ganz unklar redet er auch von der Analogie des Seins. Ausgehend von dem Satze, daß etwas, was von mehreren Dingen im analogen Sinne ausgesagt wird, nur in einem einzigen der Glieder der Analogie sich wirklich realisiert findet, beweist er daraus, daß in den Geschöpfen sich das Sein findet, die Seinslosigkeit Gottes. Eckhart kennt hier nur die analogia attributionis; er berücksichtigt nicht die analogia proportionalitatis. Bei dieser ist der durch das gemeinsame Wort ausgedrückte Begriffsinhalt nicht nur in einem einzigen Gliede, sondern in allen Gliedern der Analogie auf eine ein Verhältnis der Ähnlichkeit begründende Weise realisiert. Thomas hat nach der Erklärung Cajetans und der meisten Thomisten die Art und Weise, wie das Sein von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, im Sinne der analogia proportionalitatis sich gedacht. Karrers Behauptung, daß Eckhart in seiner Lehre von der Analogie des Seins ganz auf thomistischem Boden stehe, stimmt jedenfalls mit diesen Gedankengängen unseres Mystikers nicht gut überein, wie denn auch Denifle zwischen Texten Eckharts in der Erfurter Handschrift und der Analogielehre des hl. Thomas eine Verschiedenheit gesehen hat. Ich werde in meiner ausführlicheren Darlegung diese Ausführung Denifles näher bestätigen. Es handelt sich wiederum um einen Kapitalpunkt der thomistischen Metaphysik, von welchem die Pariser Quaestio Eckharts abweicht. Am Schlusse negiert Eckhart noch, wiederum im Gegensatz zu Thomas, die Realität der Akzidenzien.

Auf die zweite Quaestio Eckharts und auf seine vatikanischen Quaestionen Eckharts will ich, so lehrreich sie auch für die Eckhartforschung sind, nicht näher mehr eingehen. Die zweite Quaestio: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem sit suum esse? spinnt den Gedanken der Seinslosigkeit des Denkaktes weiter und behandelt besonders ausführlich die Irrealität der species intelligibilis. Ich lege in meiner ausführlichen Abhandlung dar, daß Eckhart hier das psychologische, subjektive Element des Denkaktes und die gegenständliche intentionale Seite desselben nicht auseinander hält und auch kein Verständnis vom ens rationis cum fundamento in re hat.

Hier sei noch bemerkt, daß Eckhart später seine Theorie von der Seinslosigkeit Gottes nicht mehr vertreten hat, daß aber seine Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Intellekts und des intelligere, die Voraussetzung der Lehre von der Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins, nicht ganz aufgegeben hat, wie die schon früher erwähnten Äußerungen in einem Sermo der Cueser Handschrift (fol. 150^{v}) nahelegen. Auf die ideengeschichtliche Betrachtung der Lehren Eckharts aus früheren Quellen heraus kann ich bei der Enge des mir zur Verfügung stehenden Raumes nicht mehr eingehen; ich lege in meiner größeren Abhandlung auf diesen Punkt ein besonderes Gewicht.

Wenn wir die neuen Funde zu den Eckhartarbeiten Denifles, Karrers und Thérys zum Schluß in Beziehung bringen, so dürfte Denifles Ansicht, daß zwischen der Philosophie Eckharts und der des hl. Thomas mannigfache, tiefgreifende Verschiedenheiten bestehen und daß im philosophischen Denken Eckharts sich vielfach Verschwommenheit und Inkonsequenz kundgebe, durch diese neuerschlossenen Texte eine unverkennbare Bestätigung finden, desgleichen dürften diese neuen Texte auch für Thérys Beurteilung der Lehre Eckharts eine Stütze bieten. Hingegen scheint mir Karrers fundamentale These von der Übereinstimmung der Seinslehre des Meisters Eckhart mit der des hl. Thomas durch die neuen Funde sehr erschüttert wie auch seine Interpretation der Lehre vom Seelenfünklein, von der Analogielehre und andern umstrittenen Lehrpunkten des großen deutschen Mystikers davon in Mitleidenschaft gezogen werden dürfte. Ich will damit, wie schon mehrfach erwähnt, den Wert der Arbeiten von Karrer und Piesch, für deren Ausführungen über Eckharts Lehre von der Gottesgeburt ich nur freudige Zustimmung haben kann, namentlich in der Richtung einer psychologischen Auffassung und einer anregenden Aufrollung und Behandlung der Probleme, nicht in Arede stellen. Ich

möchte nur den Wunsch aussprechen, daß in all diesen Untersuchungen das, was gewiß ist, von dem, was noch problematisch ist, scharf geschieden wird und daß in der Erörterung streng wissenschaftlicher Fragen die Nüchternheit und Sorgfalt der Untersuchung und der Beweisführung nicht hinter einer glänzenden, psychologisch feinsinnigen und packenden Darstellungsgabe und einer mit vollen Händen aus allen Jahrhunderten Gaben streuenden Belesenheit, unleugbaren Vorzügen der Arbeiten Karrers, zurücktreten möge. Daß ich den großen Denifle, der sich selber nicht mehr wehren kann, in Schutz genommen habe, wird man mir gerade angesichts meiner neuen Funde, welche den Angriffen Karrers gegen ihn die Unterlage nehmen, und auch bei meinen persönlichen Beziehungen zu dem genialen Forscher, dessen Größe mit dem Voranschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnis des mittelalterlichen Geisteslebens immer wächst, nachfühlen und nachsehen können.

Kleine Beiträge.

Gibt es einen vollkommenen Stillstand der Lebenstätigkeit im Lebewesen?

Auf Grund des Wiederauflebens erstarrter Tiere wird das von einigen Biologen behauptet. Auch P. G. Rahm[1] nimmt auf Grund zahlreicher Untersuchungen mit den Tieren der Moosfauna (Nematoden, Rotatorien, Tardigraden) einen vollkommenen Stillstand der Lebensfunktion an. Seine Versuche, sagt er a. a. O., unterscheiden sich von frühern « dadurch, daß ein Stoffwechsel im direkten Sinne nicht nachgewiesen werden sollte, was ich bei der geringen Menge an Versuchstieren, die für gewöhnlich zur Verfügung stehen und bei der Kleinheit der Objekte für ausgeschlossen halte, so lange uns nicht feinere Methoden einen luftleeren Raum herzustellen bekannt sind. Die verwandten Agentien, seien sie physischer oder chemischer Natur, sollten die Möglichkeit eines Lebensvorganges, in unserem Falle kann es sich nur um Stoffwechselvorgänge handeln, ausschließen. Es wurden zunächst die Versuchsröhrchen mit Edelgasen gefüllt, die man physiologisch einwandfrei im verdampften Zustand gewonnen hatte. Hinzuzufügen ist noch, daß außer Helium und Wasserstoffgas auch Argon zur Verwendung kam. Das Ergebnis der Versuche, die unter wechselnden Versuchsbedingungen im Laufe mehrerer Jahre angestellt wurden, war wesentlich dasselbe. Es erwachte nach dem Aufbrechen der zugeschmolzenen Röhrchen und beim Anfeuchten der größte Prozentsatz der im Moose eingetrockneten Nematoden, Rotatorien und Tardigraden ». Zum Schlusse wird noch darauf hingewiesen, « daß die Kälteexperimente — besonders der Dauerversuch von mehr als 1 ½ Jahren in der flüssigen Luft — Stoffwechselvorgänge, seien sie assimilatorisch oder dissimilatorisch, die nach den Ausführungen Baumanns die Anwesenheit von Wasser voraussetzen, ausschließen. »

An und für sich gesprochen ergibt sich für das philosophische Denken aus dem vollkommenen Stillstand der Lebenstätigkeit im Lebewesen kein unmittelbarer Widerspruch. Es ist an und für sich denkbar, daß die vita in actu primo, die lebende Substanz fortdauere ohne die vita in actu secundo, ohne die Lebenstätigkeit. Allein der hl. Thomas lehrt Contra gent. II 97, daß der vollkommene Stillstand der Lebenstätigkeit im Lebewesen wenigstens natürlicherweise (ohne ein Wunder) unmöglich sei: « Jede lebende Substanz hat naturnotwendig irgend eine Lebenstätigkeit der Tat nach, die ihr immer zukommt, obwohl andere manchmal ihr der Möglichkeit nach zukommen mögen; wie die Tiere sich immer ernähren, obschon sie nicht immer empfinden. Die vom Körper getrennten Substanzen

[1] Ist der Lebensvorgang bei den Tieren der Moosfauna im erstarrten Zustand nur herabgesetzt oder ganz unterbrochen. Bonn 1926.

sind aber lebende Substanzen .... und sie haben keine andere Lebenstätigkeit als das Denken. Es ist also von nöten, daß sie natürlicherweise immer tatsächlich denkend sind. »[1] Der hl. Thomas unterscheidet an der angeführten Stelle zwei Arten von lebenden Substanzen : Die *rein geistigen*, die abgeschiedenen Seelen und die Engel ; und die *körperlichen*, die Menschen, Tiere und Pflanzen. Der rein geistigen Substanz kommt naturnotwendig immer das Denken zu. Durch ihr geistiges Für-sich-Sein ist sie naturnotwendig determiniert, beständig sich selbst zu denken.[2] Von den körperlichen Lebewesen behauptet der hl. Thomas, daß ihnen naturnotwendig immer die ernährende Lebenstätigkeit zukomme.[3] In der Tat läßt sich aus den Grundsätzen der thomistischen Naturphilosophie ableiten, daß der vollständige Stillstand der ernährenden Tätigkeit naturnotwendig den Tod des lebenden Körpers bedeutet. Die Seele übt diese Tätigkeit aus durch ein besonderes Vermögen, durch die potentia nutritiva. Dieses Seelenvermögen vollzieht aber den vegetativen Lebensprozeß nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern mittelst der physischen und chemischen Kräfte des lebenden Körpers. Es gebraucht diese Kräfte als Werkzeuge, indem es sie erhebt zu einer höheren Tätigkeitsweise als diesen Kräften an sich zukommt. Die werkzeugliche Erhebung, die werkzeugliche Modifikation der physischen und chemischen Kräfte durch die potentia nutritiva ist aber die notwendige Stoffdisposition für das substantielle Leben, für das Innewohnen der Seele im Körper. Sind die physischen und chemischen Kräfte dem Einflusse der nutritiva entzogen, werden sie selbständig, so bedeutet dies den Tod. Die Seele geht zugrunde oder verläßt den Körper (wenn es sich um die menschliche Seele handelt). Es kehren in den verschiedenen Teilen des Organismus die den verschiedenen chemischen Kräften entsprechenden Formen (die Formen der organischen Substanzen, aus denen chemisch gesprochen der Organismus zusammengesetzt ist) zurück.[4] Wenn aber dem so ist, dann kann die Tätigkeit der nutritiva nie ganz aufhören. Sie muß, soll nicht alsogleich der Tod eintreten, die physischen und chemischen Kräfte unter ihrer Herrschaft haben und somit mittelst ihrer in irgend einer Weise die Lebenstätigkeit der Ernährung ausüben.

[1] Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque ei insint in potentia ; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes .... nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur, quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

[2] Vgl. des Verf. Elementa [4], n. 566 ff.

[3] Auch das Denken käme dem Menschen beständig zu nach Cartesius, der das Wesen der Seele in das tatsächliche Denken setzt, eine Behauptung, die zum Pantheismus führte, da allein Gottes Wesen mit dem tatsächlichen Denken zusammenfällt. Ebenso käme die sinnliche Erkenntnistätigkeit dem Menschen und den höheren Tieren beständig zu nach der Lehre jener neueren Psychologen, die behaupten, jeder Schlaf sei beständig von Träumen begleitet. Vgl. *Fröbes*, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II, 563.

[4] Vgl. Elementa [4], n. 408, 3.

Steht nun diese thomistische Lehre in notwendigem Widerspruche mit der Aufstellung jener Biologen, die einen vollkommenen Stillstand der Lebenstätigkeit im Lebewesen behaupten ? Ich glaube es nicht. Insbesondere glaube ich nicht, daß das, worauf die Ausführungen P. Rahms hinzielen, notwendig eine Ablehnung dieser thomistischen Lehre ist. Seine Ausführungen zielen einzig darauf hin, die gewöhnlichen Stoffwechselvorgänge, seien sie nun assimilatorisch oder dissimilatorisch, auszuschließen, keineswegs aber schließen sie jeglichen Einfluß des Lebensprinzips auf die physischen und chemischen Kräfte aus. Der Zustand der Starre ist ein dem lebenden Körper nicht entsprechender Zustand, der seiner Natur nach darauf ausgeht, das Leben zu ertöten. P. Rahm gibt zu a. a. O., « daß ein Leben von unbegrenzter Dauer in der Starre noch nicht nachgewiesen werden konnte, daß im Gegenteil die Tiere nach einer je nach der Art wechselnden, aber bestimmten Zeitdauer auch im Starrezustand zugrunde gehen. Mit Recht hat schon Kochs darauf aufmerksam gemacht, daß ‚ein Gemenge kompliziert zusammengesetzter Substanzen, welche sich wohl zumeist im labilen Gleichgewicht befinden, bei wechselnder Temperatur nicht verändert bleiben. Die chemische Zusammensetzung muß sich durch Umlagerungen allmählig so weit ändern, daß die Grundbedingung einer bestimmten chemischen Zusammensetzung, aus der das Leben entstehen kann (besser müßte es heißen, ohne die das Leben nicht bestehen kann) [1], nicht mehr zutrifft. Eine unbegrenzte Aufbewahrung völlig scheintoter Objekte scheint mir demnach unmöglich‘. » Das Lebensprinzip widersteht eine Zeitlang dem Zustande der Starre, und zwar durch einen Einfluß der nutritiva auf die physischen und chemischen Kräfte. Es wird zwar in diesem Zustande kein Stoff von außen assimiliert und keine chemische Spannkraft erworben, aber die erworbene wird nutzbar gemacht zur Erhaltung des Lebens. Es ist wahr, daß dies ohne minimale Dissimilation wohl nicht geschehen kann. Aber die Unmöglichkeit dieser Dissimilation kann nicht nachgewiesen werden « bei der geringen Menge an Versuchstieren, die für gewöhnlich zur Verfügung stehen und bei der Kleinheit der Objekte ». Es ist somit auch zu sagen, daß der Zustand der Starre keine absolute Starre ist, sondern nur eine relative, die nicht jegliche Veränderung im Innern des lebenden Körpers ausschließt. Die ernährende Tätigkeit hat wesentlich zum Zwecke die Erhaltung des lebenden Körpers. Jedes Wesen strebt dahin, sich zu erhalten und widerstrebt daher den Einflüssen, die es zu zerstören suchen. Diese Selbsterhaltung findet aber beim lebenden Körper statt durch ein eigenes Vermögen : die nutritiva, und durch eine eigene Tätigkeit : die Ernährung. Die den lebenden Körper erhaltende Tätigkeit der Ernährung wird adäquat ausgeübt durch fortgesetzte Stoffassimilation und durch Aufspeicherung von chemischer Spannkraft. Aber inadäquat wird sie dadurch ausgeübt, daß die erworbene Kraft nutzbar gemacht wird zur Erhaltung des Lebewesens.

In einem Aufsatz : « Was sagt die biologische Forschung zu der Lehre

[1] Diese Bemerkung des P. Rahm zu den Worten Kochs zeigt, daß P. Rahm mit meinen vitalistischen Grundsätzen einverstanden ist.

des Physikers Svante Arrhenius von der Allbesamung ? »[1], der mir erst zu Handen kam, als ich Vorstehendes schon niedergeschrieben, sagt P. Rahm, « daß der Tod (im Zustand der Erstarrung) durch rein äußere Ursachen bedingt ist, in unserem Falle wahrscheinlich durch die durch die Kälte bewirkte Austrocknung ». Das stimmt ganz zu meiner Darlegung. Das Lebensprinzip widersteht eine Zeitlang der Kälte, die die absolute Starre hervorzubringen strebt. Es gelingt ihm eine Zeitlang, das « Konstitutionswasser » (das Wasser, das eine chemische Verbindung mit lebenswichtigen Stoffen, den Eiweißverbindungen eingegangen ist) festzuhalten und so die absolute Starre zu verhindern. Das Konstitutionswasser widersteht als assimiliertes, als lebendes Wasser, was notwendig eine Lebenstätigkeit ist. Man vergißt immer viel zu sehr, daß das Lebensprinzip im lebenden Körper ist, nicht wie ein Mensch in seinen Kleidern oder auch wie ein Teufel in einem Besessenen, sondern als Seinsprinzip des lebenden Körpers und aller seiner Teile. Es ist somit auch Seinsprinzip des assimilierten Wassers und gibt ihm das Wasser-Sein ebenso wie es dem lebenden Eiweiß das Eiweiß-Sein gibt. Durch das Konstitutionswasser hat das erstarrte Tier auch in der Starre den festflüssigen Zustand, der für die Lebensbewegung notwendig ist, d. h. die Starre ist nur relativ und schließt die vitale Bewegung nicht aus. Die vita minima, die P. Rahm ablehnt, kann nicht der von mir behauptete Einfluß des Lebensprinzips auf die chemischen Kräfte sein. Wenn das Lebensprinzip sich im Zustand der (relativen) Starre behauptet (woran ja P. Rahm als Vitalist entschieden festhält), dann widersteht es den ihm entgegenstehenden Einflüssen und übt somit eine Lebenstätigkeit aus. Dem steht nicht entgegen, daß die im Zustande der Starre sterbenden Tiere alle ziemlich gleichzeitig sterben. Das hat seinen Grund in einem physikalischen Gesetz, dem auch das Konstitutionswasser unter keiner Bedingung mehr widerstehen kann.

Rom (S. Anselmo). P. *Jos. Gredt* O. S. B.

ERWIDERUNG

Der verdienstvolle Thomaskenner P. J. Gredt hätte seinen Aufsatz besser betitelt: Was sagt die *thomistische Philosophie* über die Theorie eines vollkommenen Stillstandes der Lebenstätigkeit im Lebewesen ! Denn seine Ausführungen bezwecken lediglich, zu prüfen, ob diese von hervorragenden Physiologen wie Preyer, Claude Bernard und Verworn vertretene Lehre mit der thomistischen Naturphilosophie in Einklang zu bringen ist. Wenn in der Biologie von Lebenstätigkeit gesprochen wird, so ist immer Stoffwechsel in seiner doppelten Erscheinung der Assimilation, des Aufbaues und der Dissimilation, des Abbaues, gemeint. Daß die oben erwähnte Lehre philosophisch haltbar ist und keinen Widerspruch enthält, gibt P. Gredt in seinem Artikel selber zu. Ob der hl. Thomas beim Niederschreiben der von P. Gredt angeführten Stelle, die ja nur zum Vergleich

[1] « Die Umschau », 30. Jahrg. (1926), Heft 41.

herangezogen wird : sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant, eine Verallgemeinerung (alle Tiere) aussprechen wollte oder nur an die höheren Tiere, die er aus Erfahrung kannte, gedacht hat, darüber steht mir keine Entscheidung zu. Es scheint mir nur die letztgenannte Auffassung einleuchtender. Der hl. Thomas wußte, daß die höheren Tiere ohne Nahrungsaufnahme bald zu Grunde gehen ; er kannte und konnte aber in der damaligen Zeit noch nicht die wunderbare Fülle der Welt des Mikrokosmos, die Welt der Kleinlebewesen, kennen, deren Vorhandensein und werkwürdige Lebensweise uns erst das Mikroskop erschließen sollte. Die Fähigkeit der Anabiose, d. h. die Fähigkeit, Monate lang, ja Jahre lang in eine Trockenstarre, in eine Art Trockenschlaf zu fallen, um ohne jegliche Nahrungsaufnahme und, wie es scheint, auch ohne jegliche andere Lebensäußerung, nach dieser Zeit bei Zufuhr von Wasser, also in feuchter Umgebung, wieder aufzuleben, wurde erst im vorigen Jahrhundert bei einer Reihe von Lebewesen wissenschaftlich einwandfrei nachgewiesen. Es besteht doch, *physiologisch* gesprochen, ein gewaltiger Unterschied zwischen den Lebensgewohnheiten der hochentwickelten Säugetiere mit ihrem zentralen Nerven- und Gefäßsystem und der einfachen, nicht zentralisierten Lebenstätigkeit der niederen Tiere, von denen nur in den von P. Gredt angeführten Aufsätzen die Rede ist.

Der Schwerpunkt der ganzen Streitfrage liegt meiner Meinung nach in folgender Fragestellung [1] : Ist der Einfluß des sogenannten Lebensprinzips auf die physischen und chemischen Kräfte im Lebewesen als eine Lebenstätigkeit im biologischen Sinne (Stoffwechsel) aufzufassen oder kann man das Lebensprinzip nur als « Formalursache » in den eingetrockneten Tieren gelten lassen ? Letztere Auffassung lehnt P. Gredt, wie ich auch noch einer brieflichen Mitteilung entnehme, ab. Es heißt dort : « Wesentlich ist mir nur, daß das Lebensprinzip nicht nur als Formalursache im erstarrten Körper drinnen ist, sondern auch durch seine Kraft fortwährend einen wirkursächlichen Einfluß auf die physischen und chemischen Kräfte ausübt. Das ist, philosophisch gesprochen, schon eine minimale Lebenstätigkeit, durch die das substantielle Leben erhalten wird, ohne daß eine weitere Tätigkeit stattfindet, da diese durch den Starrezustand unterbunden ist. » Es fragt sich nur, wie diese minimale Lebenstätigkeit, die doch wohl mit der vita minima der Gegner unserer Auffassung identisch sein dürfte, zu deuten ist. Steht sie noch unter dem Einfluß des philosophischen actus primus, ohne in die Erscheinung zu treten, d. h. ohne der biologischen Forschung zugänglich zu sein, concedo ; im andern Falle, d. h.. als actus secundus, lehne ich diesen « wirkursächlichen Einfluß mit minimaler Lebenstätigkeit » ab.

Was nun die biologischen oder physiologischen Experimente anlangt, von denen P. Gredt spricht, die diesen ablehnenden Standpunkt beweisen sollen, so ist hier nicht der Platz, um eingehender davon zu sprechen. Ich darf vielleicht auf eine ausführliche Arbeit verweisen, die bereits im Druck

[1] Raummangel zwingt mich leider, auf die hochinteressanten Ausführungen P. Gredt's nur kurz einzugehen.

ist.[1] Erwähnt sei nur, daß auch sogenannte indirekte Beweise in der Physiologie beweiskräftig sein können, wenn andere direkte Untersuchungen — das ist gemeint mit der Bemerkung « Kleinheit der Objekte usw. », auf die P. Gredt mehrmals hinweist — vorläufig nicht zum Ziele führen.

Zum Schlusse sei nur kurz auf den Starrezustand eingegangen, der in P. Gredts Darlegungen leicht zu Mißverständnissen Anlaß bieten könnte. P. Gredt unterscheidet eine relative und eine absolute Starre. Ferner nennt er den Zustand der Starre « ein dem lebenden Körper nicht entsprechender Zustand, der seiner Natur nach darauf ausgeht, das Leben zu ertöten. » Die Physiologie kennt keine relative und absolute Starre in dem Sinne, als ob die relative Starre nur eine Vorstufe der absoluten sei. Das Wort Starre ist vielleicht mißverständlich und deckt sich in keiner Weise mit der Totenstarre der höheren Tiere. Die Trockenstarre schützt vielmehr das Tierchen vor allzu frühem Absterben, sie ist ein Dauer- und ein Schutzzustand. Tiere, die künstlich immer in feuchter Umgebung gehalten werden, also diesen Zustand der Starre nicht eingehen können, sterben, auch wenn ihnen genügend Nahrung zur Verfügung steht; sie leben nur wenige Wochen, während ihre Artgenossen durch den eingeschobenen Trockenzustand Jahre lang lebend bleiben. Dieser Zustand gehört zum normalen Ablauf des Lebens dieser Tierchen. Tiere, die nicht austrocknen können, schreiten z. B. weniger oft zur Eiablage als die übrigen unter normalen Verhältnissen aufgewachsenen. Tod bedeutet durchaus nicht allein Stillstand aller Lebenserscheinungen, sondern ist Zerfall. Daß dieser Zerfall in dem Trockenzustand nicht eintritt, daß die Zellen nicht auseinanderfallen, ist Aufgabe des sogenannten Lebensprinzips. Doch dies zu untersuchen ist nicht Sache der Biologen, sondern fällt in den Bereich der philosophischen Forschung.

Wenn P. Gredt von « lebendem Wasser » und « lebendem Eiweiß » spricht, so dürfte dies Anlaß zu falschen Vorstellungen werden. Die Physiologie kennt weder « lebendes Wasser », noch « lebendes Eiweiß », sondern nur lebende Zellen.

Wir Biologen werden es immer freudig begrüßen, wenn hervorragende Philosophen den modernen Forschungen Beachtung schenken und mit zur Klärung der Begriffe beitragen. Es sei nur auf die hochinteressante, durch ein Preisausschreiben der Sorbonne hervorgerufene Diskussion über die eingetrockneten Tierchen hingewiesen, an der sich nicht nur Naturwissenschaftler und Mediziner, sondern auch Philosophen, ja sogar Theologen beteiligten.

Freiburg. P. *G. Rahm* O. S. B.

NACHTRAG

Diese Erwiderung bestärkt mich darin, daß ein wirklicher Gegensatz zwischen P. Rahm und mir nicht obwaltet, wenigstens nicht in der Hauptsache. Es sei mir daher erlaubt, mit einem Worte nochmals darauf hin-

[1] Die Biologie der Tardigraden. Berlin, Bornträger.

zuweisen. — Der Schwerpunkt der ganzen Streitfrage, sagt P. Rahm, liegt in folgender Fragestellung : « Ist der Einfluß des sogenannten Lebensprinzips auf die physischen und chemischen Kräfte im Lebewesen als eine Lebenstätigkeit im biologischen Sinne (Stoffwechsel) aufzufassen oder kann man das Lebensprinzip nur als Formalursache in den eingetrockneten Tieren gelten lassen ? » Allein die hier gemachte Disjunktion ist unvollständig. Es gibt ein Drittes. Ich kann ganz gut zugeben, daß keine Lebenstätigkeit im biologischen Sinne (kein Stoffwechsel) stattfindet und kann dennoch der Meinung sein, daß das Lebensprinzip nicht nur als Formalursache in den eingetrockneten Tieren ist, sondern durch das Seelenvermögen der nutritiva einen wirkursächlichen Einfluß auf die physischen und chemischen Kräfte ausübt. Diese Kräfte kommen aber, durch den Starrezustand gehemmt, nicht zur Tätigkeit ; es findet kein Stoffwechsel statt. Wir haben einen actus secundus, eine Tätigkeit des Seelenvermögens der nutritiva, keinen actus secundus, keine Tätigkeit der physischen und chemischen Kräfte ; eine Lebenstätigkeit im philosophischen Sinne, keine solche im biologischen Sinne. Sehr gut sagt P. Rahm : « Tod bedeutet durchaus nicht allein Stillstand aller Lebenserscheinungen, sondern ist Zerfall. Daß dieser Zerfall in dem Trockenzustand nicht eintritt, daß die Zellen nicht auseinanderfallen, ist Aufgabe des sogenannten Lebensprinzips. Doch dies zu untersuchen ist nicht Sache der Biologen, sondern fällt in den Bereich der philosophischen Forschung. » Die thomistische Philosophie stellt aber eben fest, daß das Lebensprinzip diese seine Aufgabe löst durch einen wirkursächlichen Einfluß auf die physischen und chemischen Kräfte. Die physischen und chemischen Kräfte dürfen nicht selbständig werden ; dies bedeutete den Tod, den Zerfall des lebenden Körpers ; sie müssen fortwährend unter dem Einfluß des Lebensprinzips stehen. Dieser ganz besondere Einfluß, durch den die physischen und chemischen Kräfte werkzeuglich in eine höhere Sphäre erhoben werden, ist aber nicht formalursächlich, sondern wirkursächlich. Er ist die wirkursächliche Tätigkeit einer eigenen Seelenkraft, der nutritiva, da keine geschöpfliche Substanz, auch die Seele nicht, unmittelbar durch sich selbständig ist, sondern durch ihre Kräfte.

Über den nebensächlichen Punkt unserer Erörterung, den vollständigen Ausschluß jeder Dissimilation im Starrezustand, bin ich mir nicht klar geworden. Mir ist es schwierig, einzusehen, wie man diesen Ausschluß streng beweisen könne. Ich erwarte darüber die weiteren Ausführungen des P. Rahm. Philosophische Schwierigkeiten entstehen von dorther jedenfalls nicht.

P. *Jos. Gredt* O. S. B.

Literarische Besprechungen.

Religionsgeschichtliche Literatur.

G. Graf : Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert. Paderborn (F. Schöningh) 1923 (xv u. 208 pag.).

S. Landersdorfer : Die Kultur der Babylonier und Assyrer [2]. Sammlung Kösel, Nr. 61, München (vii und 242 pag.).

R. Karutz : Maria im fernen Osten. München-Planegg (Otto Wilhelm Barth-Verlag) 1925 (99 pag.).

Jahrbuch von St. Gabriel, herausgegeben von der philosophisch-theologischen Lehranstalt St. Gabriel, Mödling bei Wien. 2. Jahrgang. (Verlag St. Gabriel Mödling) 1925 (274 pag.).

Eine gründliche Arbeit über ein beinahe unbekanntes Gebiet der religionsgeschichtlichen Forschung legt Georg *Graf* im zweiten Bande der Collectanea Hierosolymitana vor. Die koptische, d. i. die monophysitische Kirche Ägyptens hatte im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts eine Krise durchzumachen, die ihre Ursache in rituell-disziplinären Reformen hatte. Diese Reformen eines Priesters führten zu einem zeitweiligen Schisma und weil sie auch auf das Gebiet der kirchlichen Lehre übergriffen, zu einer vorübergehenden Wendung, zur melchitischen Kirche. Im vorliegenden Werk hat nun der Verfasser durch exakte und eingehende Quellenuntersuchungen den Verlauf und die historische Bedeutung dieser Bewegung dargestellt. Der Untersuchung wird eine skizzenhafte Vorgeschichte der koptischen Kirche und ihres Verhältnisses zur melchitischen Kirche vorausgeschickt. Diese Geschichte läßt sich zusammenfassen als Kampf der nationalen, antihellenischen Bestrebungen Ägyptens gegenüber dem oströmischen Reiche und seiner Kirche. Das Chalcedonense hatte den ersten Bruch gebracht und die Nationalkirche Ägyptens mit monophysitischem Charakter begründet. Es erfolgten dann langwierige und erbitterte Kämpfe um den Stuhl von Alexandrien. « Einsetzung, Vertreibung und Verbannung, Rückkehr und Wiedereinsetzung, auch mit gewaltsamen Mitteln, ist das Schicksal seiner Inhaber auf beiden Seiten. » (S. 3.) Die Wirren wurden erhöht, weil die Monophysiten bald in verschiedene Parteien zerfielen, in Severianer und Julianisten, Theodosianer und Gajaniten, von denen jede auch ihrerseits den Metropolitansitz beanspruchte. Um die Anhänger der Reichskirche als Kreaturen des Kaisers zu brandmarken, erhielten sie von den Monophysiten den Namen βασιλικοί Königliche, und bei der Einbürgerung des Arabischen wurde dieser Beiname in diese Sprache übersetzt. (Malakîja = Melchiten.) Die Monophysiten aber nannten sich

im Bewußtsein ihres Nationalismus Αἰγύπτοι, arabisch : = Kibt = Kopten. Kaiser Justinians Gewaltmaßnahmen hatten die völlige Lostrennung der Kopten von der Reichskirche und die endgültige Bildung einer Nationalkirche mit selbständiger Hierarchie zur Folge. Der Reformator, der im 12. Jahrhundert im kirchlich-religiösen Leben der Kopten Änderungen einführte, die auf eine Union mit der melchitischen Kirche abzielten, war Markus ibn al-Kanbar. Gegen ihn trat dann Michael von Dimjât mit einer Rechtfertigung der koptischen Sondergebräuche auf. Die kritische Zusammenfassung und Erläuterung dieser Rechtfertigung, die klare Übersicht über die Lehre des Markus ibn al-Kanbar haben einen unvergleichlichen Wert für die Religionsgeschichte. Dazu bietet der Verfasser wertvolle Auszüge von Quellenübersetzungen.

Landersdorfer gibt in seinem Buch eine übersichtliche und reichhaltige Einführung in die Kultur der Babylonier und Assyrer, indem er zunächst den Leser mit dem Schauplatz der babylonischen Kultur vertraut macht, und dann über die Wiederentdeckung der alten Kulturwelt referiert. An diese Einleitung schließt sich eine kurze Darstellung der politischen Geschichte Babyloniens und Assyriens, dann der Kulturzustände und der Pflege der einzelnen Kulturgebiete, wobei der Autor eine sehr gute Zusammenfassung der babylonisch-assyrischen Religion bietet. Die zweite Auflage hat eine Neubearbeitung der Chronologie und der politischen Geschichte erfahren und bringt in den Beilagen an Stelle der Strichbilder der ersten Auflage Autotypien auf Kunstdruckpapier.

Eine sehr sonderbare « religionsgeschichtliche » Studie hat Richard *Karutz* in die Welt gesandt. Unter dem Titel « Maria im fernen Osten » will er das Problem der Kuan Yin behandeln, aber nicht in wissenschaftlicher Weise, sondern durch die Intuition und Illumination der Anthroposophie. So behauptet der Verfasser S. 23 : « Wer aber löst den Schleier ? Die Wissenschaft, die menschliche Abstraktion registriert und kombiniert, kann es nicht, nur diejenige Wissenschaft kann es, die mit den gleichen exakten naturwissenschaftlichen Methoden die objektiven Wirklichkeiten jenseits der mit unsern gegenwärtigen Sinnen wahrnehmbaren Welt erschließt, die anthroposophische Geisteswissenschaft. » Was des Verfassers Phantasie zusammenfaselt, ist einfach unbeschreiblich. Karutz fühlt sich veranlaßt, dem Imprimatur der katholischen Werke einen Hieb zu geben, um damit die Freiheit katholischer Forschung zu treffen ; es wird aber unter der modernen völkerkundlichen und religionsgeschichtlichen Literatur kaum eine Arbeit geben, die sich so voreingenommen, aprioristisch, kritiklos und naiv in einer Weltanschauung befangen hält. Es ist wirklich schade um das prächtige Bildmaterial, das der Verfasser seiner Arbeit beifügt.

Von solcher Phantastik wendet man sich gern zu den soliden religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschungen, die uns das *Jahrbuch von St. Gabriel* vom Jahre 1925 vermittelt. Die wertvollen Beiträge von Kiehsler über die Theorie des hypothetischen Urteils, von Wirtgen über die Einzigkeit Gottes nach Max Scheler und Thomas von Aquin, von Koch über den Segen der Heimatmission für Religion und Heimat-

kirche, sowie die guten, kritisch-exegetischen Ausführungen von Völlmecke über die Kephasfrage bei Gal. 2, 11-14, legen sicherlich glänzendes Zeugnis ab von der Vorzüglichkeit des gesamten Studienbetriebes von St. Gabriel; aber im Vordergrund des Interesses steht begreiflicherweise die Spezialität der österreichischen Steyler Metropole, sein glänzendes Studium der Religionsgeschichte und Ethnologie. Im vorliegenden Jahrbuch legt Kreichgauer seine tiefgründigen Studien über die Abhängigkeit der Griechen von mutterrechtlichen Kulturkreisen dar und weist mit feiner Kritik und Quellenanalyse die mutterrechtlichen Elemente der griechischen Religion auf. Die Arbeit stellt einen ersten Vorstoß dar, der bei weiterem Vordringen zu ganz neuen und ungeahnten Ergebnissen führen kann. Koppers gibt uns eine gedrängte, aber dennoch die markanten Unterscheidungspunkte fein heraushebende und die Einzigartigkeit des Christentums ans Licht stellende religionsgeschichtliche Parallele von Buddhismus und Christentum. Eine kostbare Arbeit aus seinem engern fachwissenschaftlichen Spezialgebiet legt P. Schmidt vor: Die Stellung des Genitivs und ihre Bedeutung für den gesamten Sprachenaufbau. Das erste Kapitel über die Genitivstellung, die Possessivbildung und die Bedeutung des Pronominalsubjektes gibt dem Leser eine Ahnung von der phänomenalen linguistischen Begabung des Begründers der Wiener Ethnologenschule. Im zweiten Kapitel stellt Schmidt die Verbreitungszentren der Genitivstellung und ihre Ausstrahlungszonen fest. Das dritte Kapitel untersucht den Zusammenhang der Genitivstellung mit bestimmten Kulturkomplexen oder Kulturkreisen: die eigentlichen Sprachen der Urkultur mit Ausschluß der Bumerangkultur haben nur Genitivvoranstellung. Genitivvoranstellung haben auch die Sprachen der totemistischen Kultur. Dagegen haben die Kulturkreise des ältern Mutterrechts Genitivnachstellung. Im vierten Kapitel befaßt sich Schmidt mit den sprachlichen Auswirkungen der Genitivstellung, um dann im fünften Kapitel den Einwand zu widerlegen, daß rein innere Entwicklungsfaktoren in einer Sprache die Änderung der ursprünglichen Genitivstellung bewirken können. — Als letzten Beitrag gibt P. Schebesta einen kurzen, aber dennoch gehaltvollen Überblick über die Seelenvorstellung und Opfer der Afrikaner. Hinsichtlich des afrikanischen Opfers kommt der Verfasser zu folgendem Schluß: « Das Holocaustum ist in Afrika selten. Verbrennung der Opfergaben findet sich einzeln vor, dürfte aber einer fremden Schichte angehören. Es stammt nicht aus der eben geschilderten Seelenauffassung, denn das Opfer soll dem Verstorbenen oder dem Geiste nützen, darum muß er die Opfergabe oder doch dessen Seele in Besitz bekommen. Das Holocaustum aber bedeutet eine völlige Vernichtung des Gegenstandes. Eine *destructio rei* macht also nach afrikanischer Auffassung das Opfer illusorisch. *Die destructio rei gehört demnach nicht zum Wesen des afrikanischen Opfers.* » (S. 274.)

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß.*

Neue Wege der Theologie.

(Fortsetzung.)

Alb. Lang : Die loci theologici des Melchior Cano. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. München (Kösel-Pustet) 1925 (Gr. 8°, 256 S.).

L. Post O. P. : Die katholische Wahrheit. Nach der Summa des hl. Thomas von Aquin. Erster Teil : Gott, Schöpfung, Weltregierung. Münster (Aschendorff) 1926 (223 S.).

H. Dieckmann S. J. : De Ecclesia. Tractatus Historico-Dogmatici. Tomus I : De regno Dei et de constitutione Ecclesiae (553 p.). Tomus II : De magisterio Ecclesiae, cum conspectu dogmatico (308 p.). Friburgi Br. (Herder) 1925.

4. Die ausgezeichnete Arbeit von Dr. *Alb. Lang* über « *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* » können wir insofern unter der Rubrik « Neue Wege der Theologie » behandeln, als « Cano der Vater der theologischen Methodologie geworden » ist (S. 243).

Dr. Lang untersucht nach einer Einleitung über Canos Leben und Werke und über die historischen Vorbedingungen des Werkes von Cano vorerst den Begriff, Zahl und Einteilung der loci theologici, sodann die Bestimmung und Erklärung der einzelnen loci theologici bei Cano. Die ganze Arbeit ist in dankenswerter Weise, unter Berücksichtigung aller mitspielenden historischen Faktoren und Konsequenzen, mit weitgehendster Beiziehung der (oft schwer zu erreichenden) Literatur durchgeführt — der Verfasser scheint uns diesbezüglich des Guten fast zu viel getan zu haben.

Historisch interessant ist die Konstatierung, daß für Cano nicht die τόποι des Aristoteles, sondern Rudolf Agricolas *De inventione dialectica* als Vorlage gedient haben : « Cano hat die inventio dialectica Agricolas nicht nur gekannt, sondern fleißig, zum Teil wörtlich, benutzt » (S. 67).

Die Interpretation der Lehre Canos ist einwandfrei und sehr instruktiv : sie erscheint im Lichte der historischen Vergleichung erst in ihrem ganzen Werte. Wenn man gewisse Lehrbücher der neueren Zeit mit den Ausführungen Canos vergleicht, wird man sich bewußt, wie « kompendiar » vielfach unsere moderne Theologie ist.

Über die theologische Methode urteilt Lang wie folgt : « Canos loci theologici bedeuten eine klargezeichnete Theorie des theologischen Beweises. Die in der Offenbarung sich kundgebende göttliche Autorität bildet das tragende Fundament des ganzen theologischen Baues » (S. 242). « Canos Methode ist konservativ, und zwar sind es thomistische Gedanken, die sie übernimmt und weiterführt, und thomistischer Geist, der sie durchweht » (a. a. O.). Das dürfte allerdings einer der Gründe sein, warum in neuerer Zeit mancherseits von den Prinzipien Canos abgebogen wird. Indessen folgt : « Der Aufschwung der spanischen Scholastik ist der erste und beste Beweis für das große Gesetz, das sich seither mit seltener Regelmäßigkeit

bestätigt hat, daß der Anschluß an den englischen Lehrer zur Höhe führt » (a. a. O.). Weiter heißt es : « Canos Methode ist fortschrittlich. Sein Werk ist die geniale Programmschrift für die neuere Theologie .... Er gibt den Auftakt zu den exakt positiv-theologischen Arbeiten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts .... Cano ist der Vater der theologischen Methodologie geworden » (S. 243).

Auch der Gegenwartswert der loci theologici Canos ist nach Lang gesichert. « Canos Werk ist auch für die heutige Theologie noch nützlich und maßgebend. Die heutige Dogmatik wird sich die Ergebnisse der exegetischen und der historischen Studien zunutze machen müssen, aber die dogmatische Beurteilung derselben wird noch immer nach den klassischen Regeln von Canos loci theologici sich vollziehen müssen » (S. 244). Cano kann aber nicht für die einseitige historische Einstellung verantwortlich gemacht werden. « Er gerade ist es, der vom Theologen fordert, daß er die historischen und exegetischen Ergebnisse dogmatisch beurteilt und spekulativ verarbeitet. Er wollte die Summa des hl. Thomas nicht verdrängen, sondern er wollte zu ihr führen. .... Die positive Gründlichkeit eines Melchior Cano und die spekulative Genialität eines hl. Thomas müssen sich ergänzen, beide zusammen bilden das Ideal der katholischen Theologie » (S. 245).

Lang ist allerdings auch nicht blind gegenüber den Schwächen Canos, wenn er dieselben auch nur bescheiden vermerkt.[1] M. E. hätte er hier noch weiter gehen können. Canos loci theologici sollen dazu dienen, den Theologen anzuleiten, wie er für seine These die Beweise finde und ausarbeite. Diese Anweisung hat nun Cano gegeben, indem er die ganze theologische Prinzipienlehre untersuchte. Hierin ist aber die neuere Theologie weit über Cano hinausgeschritten. Die Heilige Schrift, die göttliche Tradition und die Kirchenlehre erscheinen nicht mehr so sehr als Fundquellen für den Theologen, sondern vielmehr als Manifestation der göttlichen Offenbarung und Objekt des Glaubens, nach dem herrlichen Worte des Aquinaten : « Formale obiectum fidei est *veritas prima* secundum quod *manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae* quae procedit ex veritate prima ; (unde) fides omnibus articulis fidei inhaeret .... *propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae* intelligentis sane » (II-II q. 5 a. 3 corp. und ad 2). In gleicher Weise wird das Dogma nicht mehr so sehr als vom Theologen zu beweisendes Objekt, sondern tiefer als Frucht des kirchlichen Lehramtes betrachtet. Endlich wird auch die theologische Autorität der Väter, der Kirchenlehrer,

[1] So beleuchtet Lang die unklare Stellung Canos zur Frage der theologischen Konklusionen. (S. 198-207). Er erklärt sie aber richtig aus dem weiteren Glaubensbegriff Canos und folgert : « Cano zählte die Folgensätze zu den Glaubenswahrheiten wegen ihres unzertrennbaren Zusammenhanges mit dem Glauben, nicht *weil* er ihnen *unmittelbare*, sondern *obwohl* er ihnen *nur mittelbare* Glaubensgewißheit zuschrieb » (S. 202 f.). Er lehnt darum die gegenteilige Interpretation neuerer Theologen als « einseitig » ab und sagt von ihr, daß sie « Canos Auffassung der theologischen Konklusionen nicht gerecht werde » (S. 199). In gleichem Sinne habe auch ich mich im *Divus Thomas* von Piacenza, 1925, S. 773 s. ausgesprochen.

ja selbst der natürlichen Vernunft und Philosophie, zu einer Funktion des kirchlichen Lehramtes, das nämlich den Vätern (nicht zwar ihre historische, wohl aber) die theologische Autorität verleiht und sich auch der natürlichen Vernunft zur Vorlage und Erklärung des Offenbarungsinhaltes bedient. [1] Zweifelsohne liegt hierin ein bedeutsamer Fortschritt.

5. L. Post O. P. versucht es, auf neuem Wege die goldene Lehre der Summa des Aquinaten weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Er will diese in möglichst modernem Deutsch wiedergeben, allerdings nur die Hauptgedanken, und dies in der Form von Antworten auf Fragestellungen. Dabei flicht der Autor auch neuere Probleme ein, die nach den Prinzipien des hl. Thomas gelöst werden. Die sprachliche Wiedergabe ist auch vorvorzüglich gelungen. Inhaltlich werden zwar die Leitsätze des Englischen Lehrers richtig dargestellt, dagegen weniger treffend bezw. richtig einzelne Beweisgänge. Besonders die Darstellung der Gottesbeweise befriedigt nicht. Auch war es dem Verfasser bei dem kleinen Umfange der Schrift nicht möglich, die Lehre des Aquinaten eingehender und tiefer zu behandeln : die Gotteslehre umfaßt 32 S. — Gottes Erkennen und Wollen kommt überhaupt nicht zur Sprache — die Trinitätslehre wird auf 11 S. abgetan usw. Sehr gut gelungen sind einige Exkurse, wie z. B. über das Erleben Gottes.

Im Zusammenhange mag hier auch auf andere neuere Versuche der Verbreitung der Lehre des Aquinaten hingewiesen werden. Da sind vor allem die Übersetzungen der Summa theologica, die deutsche von Ceslaus Schneider, unter dem Titel : « Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin », die spanische : « Suma teologica » (Madrid, Moga), die englische : The Summa theologica of S. Thomas Aquinas, literarly transleated by Fathers of the English Dominicen Province (London). Der *Commentaire littérale* (zur theologischen Summa) von P. *Pègues* O. P. ist bereits bis zum 15. Bande gediehen (bis zur Sakramentenlehre). Unter der Leitung von P. Pègues besorgt das Studienhaus von St. Maximin (Var) auch eine neue lateinische Ausgabe der *Summa theologica in Taschenformat* (Paris, A. Blot — bis jetzt 2 Bände). Eine andere Ausgabe unternimmt die « Revue des Jeunes ». In kleinen, handlichen Bändchen, in Klassikerformat, sollen in zwangloser Reihenfolge je ein Traktat der Summa veröffentlicht werden, oben die französische Übersetzung, unten der lateinische Text, mit Variantenangaben. Dazu kommen erläuternde Anmerkungen und am Schluß zusammenfassende Appendices. Die Leitung hat P. Gillet O. P., Professor am *Institut Catholique* von Paris, übernommen. Bis jetzt wurde veröffentlicht : *Dieu.* I q. 1-11 ; I. q. 12-17 ; I. 18-26. Übersetzung und Noten von P. *Sertillanges* O. P. (Paris, Desclée, 1925–26. 372 ; 423 ; 375 S.) ; *La Prudence.* II-II q. 47-56. Übersetzung und Noten von P. *Noble* O. P. (300 S.) ; *Les actes humains.* I-II q. 6-21. Übersetzung und

[1] Aus diesem Grunde habe ich in *De Ecclesia catholica* die Fragen über die Autorität der Väter und Theologen, einschließlich der des hl. Thomas, und über die Autorität der Vernunft und der Geschichte unter dem Titel : *De Ecclesia ut regula fidei* behandelt (Art. 71-77).

Noten von P. *Gillet* O. P. (478 S.) ; *La vie humaine, ses formes, ses états*, Übersetzung und Noten von P. *Lemonnyer* O. P. (585 S.).

Nicht unerwähnt darf auch das *Bulletin de la Société thomiste* bleiben, das in vortrefflicher Weise über alle, die thomistische Lehre betreffenden Neuerscheinungen informiert (erscheint als Anhang der « Revue Thomiste »).

Aus Italien ist eine verkürzte Ausgabe der Summa zu berichten, besorgt von *J. Lottini* O. P. : « D. Thomae Aquinatis *Summa Theologica in breviorem formam redacta* usui Seminariorum aptata (Turin, Marietti, I 608 ; II 587 p.). Beigefügt sind einzelne Noten. Die Responsiones auf die Einwürfe werden meist als Corollaria angeführt. Deutliche Überschriften dienen zur Orientierung.

Deutscherseits sind in Vorbereitung die Übersetzung des *Compendium theologiae* (P. Suitbert Soreth O. P.), sowie der *Summa contra Gentiles* (P. Strattmann O. P.).

Die Namen und Leistungen der thomistischen Revuen setze ich als bekannt voraus : « Revue Thomiste », « Revue des sciences philosophiques et théologiques », « Divus Thomas » (Freiburg), « Angelicum » (Rom), « Ciencia Tomista » (Madrid).

Allerdings ist noch *sehr viele* und *sehr große Arbeit zu leisten, wenn die Lehre des Aquinaten weiter verbreitet werden soll.* Das größte Hindernis einer allgemeineren Anerkennung der thomistischen Doktrin besteht heute wohl darin, daß man sie nicht kennt. Aus Mangel an richtigem und wirklichem Verständnis bezw. Erfassung der einzelnen Lehrpunkte und Leitsätze erscheinen diese oft als unbewiesen, unklar, fraglich, ja unhaltbar. Es wäre eine interessante Studie festzustellen, was für Lehren z. B. nur im deutschen Sprachgebiete in den Werken des Aquinaten « entdeckt » worden sind — es genüge an den Namen Stufler zu erinnern. Auf den Mangel an wirklichem Verständnis der Ideen des Aquinaten ist auch die Ansicht zurückzuführen, die in letzter Zeit verbreitet zu werden versucht wird, daß nämlich Thomas selbst noch keine abgeschlossene Lehre erzielt hätte, daß er mehr Problematiker als Systematiker gewesen wäre, daß seine Lehre durchwegs keine Lösung der Fragen, sondern nur « Ansätze » dazu enthielte usw. Im gleichen Zusammenhange ist auch das Wort vom « Elend der Thomasinterpretation » gefallen. Es war allerdings auch ein bemühender Eindruck, auf dem römischen « Thomistischen Kongreß » zu sehen, wie weit Deutungen, Verständnis und Urteil in grundlegenden metaphysischen Fragen auseinander gingen. Es genügt eben nicht, sich einige Formeln des Aquinaten, wie von Akt und Potenz, von Formalobjekt, von species intelligibilis, zu eigen zu machen, wenn man den Sinn derselben nicht versteht oder eigenmächtig ändert oder aber nicht anerkennen will. Dazu sind auch die großen Schwierigkeiten nicht zu verkennen, die ein richtiges Verständnis der thomistischen Lehre bietet, Schwierigkeiten, die teils sachlicher Natur sind, teils aber historischer Art, d. h. sich aus der Verschiedenheit der Terminologie, der Voraussetzungen überhaupt der ganzen Geisteseinstellung ergeben. Alle diese Schwierigkeiten und Verhältnisse drängen also zu intensiver und energischer Arbeit, die allerdings nur dann zu wirklichen Resultaten führen wird, wenn sie

von aufrichtigem Streben nach Wahrheit beseelt ist und sich frei macht von irreführenden Nebenabsichten und falschen Voraussetzungen. Auf weitere, bestimmtere Bedingungen einzugehen, ist hier nicht der Platz. Jedenfalls ist die Erschließung und Verbreitung des goldenen Weisheit des Meisters der Schule des Schweißes der Edelsten wert.

6. Als ein Versuch, neue Wege einzuschlagen, erscheint auch das Werk von *Hermannus Dieckmann* S. J., *De Ecclesia.*

Über Inhalt und Methode der Apologetik besteht zur Zeit noch keine einheitliche Ansicht. Besonders in bezug auf den Traktat De Ecclesia heißt es im vollen Sinne des Wortes: Es führen viele Wege nach Rom. Diekmann folgt zwar im wesentlichen der Methode seiner Ordensgenossen, aber doch mit einem charakteristischen neuen Einschlag. Die Aufgabe der Apologetik bestimmt er wie folgt: « Finis tractatus theologiae fundamentalis de Ecclesia est in eo ut via historica ostendatur Christum, legatum Dei, instituisse Ecclesiam eique suam revelationem tradidisse custodiendam et hominibus exponendam » (II 206). In dieser Richtung untersucht nun Dieckmann « via historica », d. h. auf dem Wege historischer Prüfung der Texte und Tatsachen der Heiligen Schrift und des Lebens der Kirche die Fragen über das « Reich Gottes », über die Konstitution der Kirche (Stiftung, Verfassung, Merkmale) und über das Magisterium derselben. Am Ende wird ein « Conspectus dogmaticus » beigefügt, um « aus den Glaubensquellen » jene Punkte zu zeigen, die « dogmatisch » von der Kirche gelten, also « von der Kirche, die Objekt des Glaubens ist ». Das Neue am Versuche besteht also in der Zweiteilung des Traktates De Ecclesia in einen rein apologetischen (nach historischer Methode) und einen dogmatischen. Wir haben hier die « doppelte Theologie » in voller Blüte. Während andere, z. B. Pesch und D'Herbigny, sich noch damit begnügen, sogenannte « corollaria dogmatica » beizufügen, findet hier eine komplette Trennung statt. Damit kommen wir zur Beurteilung des Werkes.

Bezüglich der Methode haben wir bereits bemerkt, daß darüber allgemeine Differenzen bestehen, die einstweilen nicht endgiltig behoben werden können. [1] Auch das Vorgehen Dieckmanns hat gute Gründe für sich, die indessen nicht durchschlagend sind und denen schwere Bedenken entgegenstehen. Meine Anschauung habe ich in meinem Werke De Ecclesia dargelegt. Ein eigentlicher prinzipieller Grenzpunkt besteht nur in der Frage der Zweiteilung. Es muß aber doch von allem Anfang an als bedenkliche Unstimmigkeit empfunden werden, wenn ein und derselbe Gegenstand in einem und demselben Werke prinzipiell nach zwei ganz verschiedenen Methoden behandelt wird. Dieckmann bemerkt zwar, daß er im dogmatischen Teile *die* Kirche behandle, die Objekt des Glaubens sei (quae est obiectum fidei — II 206). Aber über welche Kirche handelt er denn im historischen Teile ? Ist jene Kirche, die von Christus als das « Reich Gottes » verkündigt wurde, nicht auch Glaubensobjekt ? Ist die

[1] Es ist eine starke Zumutung, wenn im « Divus Thomas » von Piacenza (1925, S. 833) die Methode Dieckmanns einfach als « die wahre Methode in der Behandlung der Apologetik » erklärt wird.

göttliche Stiftung, die Konstitution, das Magisterium der Kirche nicht auch Objekt des Glaubens ? Ist nicht überhaupt Objekt der Apologetik oder der Fundamentaltheologie gerade jene Kirche und nur jene Kirche, die wir im Glauben erfassen, der wir im Glauben und Leben angehören, die wir nun, soweit es möglich ist, mit Gründen, die der Vernunft zugänglich sind, verteidigen, d. h. ihre Ansprüche begründen ? [1] Von seiten des Gegenstandes ist also eine Scheidung in zwei Teile unbegründet. [2] Aber ist sie nicht von seiten der Methode geboten ? Auch nicht ; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Theologie alle verschiedenen Methoden in einer höheren Einheit verbindet, alle der Erforschung ihres Objektes dienstbar macht. Darum sagt der hl. Thomas von der Theologie : « Haec scientia *accipere* potest aliquid a philosophicis disciplinis (d. h. von der natürlichen Erkenntnis) ...., *utitur* eis tanquam inferioribus .... sicut architectonicae utuntur subministrantibus » (I q. 1 a. 5 ad 2). Der englische Lehrer hat denn auch in der *einen* Summa theologica den Glaubensgegenstand sowohl vom Glaubensstandpunkt aus als auch im Lichte der natürlichen Vernunft (Philosophie, psychologische Erfahrung, Geschichte) behandelt. Ebenso kann auch die Apologetik die historische Methode benützen, ohne deswegen zweigeteilt zu werden. Die *eine* Apologetik kann alle Teile des kirchlichen Organismus von ihrem Standpunkt aus behandeln. Nur eines ist durch die Eigenart der Apologetik der Kirche ausgeschlossen, nämlich das Argument aus der göttlichen Autorität der Kirche.

Was die materielle Bearbeitung des Stoffes betrifft, gebührt Dieckmann volles Lob. Das ganze Material ist mit sehr großem Fleiße gesammelt, gut erklärt, mit Berücksichtigung und Verwertung der einschlägigen Literatur. [3] Allerdings ist der Verlauf der Untersuchung manchmal schwerfällig, wird der Beweisgang durch Digressionen unterbrochen, die besser organisch hätten eingegliedert werden können ; allerdings würde auch in manchen Punkten ein reiner « Historiker » anders vorgehen. Das Werk

[1] In diesem Sinne schrieb ich in De Ecclesia : « Tractatus noster est de Ecclesia catholica-romana, cuius caput est Romanus Pontifex, cuius praesides sunt episcopi, cuius membra sunt christifideles coniuncti cum Romano Pontifice .... Ista igitur Ecclesia, prout in rerum factis extat et a fidelibus catholicis tenetur, est materia nostri tractatus » (p. i. s.).

[2] Wohin die Zweiteilung führen kann, zeigt wiederum die bereits berührte Besprechung im « Divus Thomas » von Piacenza. Dort (1926, S. 119) wird als Frucht des historischen Teiles bezeichnet, « daß das Individuum (!) dazu gebracht werde, den Glaubensakt an das Ganze der katholischen Lehre zu erwecken, jenen Glaubensakt, der notwendigerweise suspendiert geblieben sei (necessariamente rimasto sospeso) ». Müssen denn wirklich die Apologetikstudenten den Glauben an die Kirche « suspendieren », bis sie auf « historischem Wege » die göttliche Einsetzung von Kirche und Primat erkannt bzw. bewiesen haben ? Das Vatikanische Konzil definiert das Gegenteil : De fide, can. 6 Denz. 1815. — Gewiß wird auch Dieckmann eine solche Auslegung seiner Methode mit Entrüstung als ihm fremd ablehnen.

[3] Warum haben jedoch die Werke von P. Denifle und P. Weiß keine Gnade gefunden ?

Dieckmanns wird als Handbuch und Informationsquelle vielen vorzügliche Dienste leisten, während es zum Schulgebrauch weniger geeignet erscheint. [1]

In bezug auf Einzelheiten will ich nur auf einen Punkt eingehen, auf die Lehre von den Merkmalen der Kirche und die diesbezügliche Beweisführung. Letztere ist auffallend kurz gehalten. Der Grund liegt m. E. in einer nicht ganz einwandfreien Auffassung der Natur und Aufgabe der Merkmale. Dieckmann folgt auch hierin der Lehre seiner Schule. Ich habe mich darüber bereits in diesem Jahrbuche, 1914, pp. 57 ff., ausgesprochen und neuerdings De Ecclesia, p. 156 ff. Dieckmann verteidigt den Beweis (Ottigers) aus dem Primat. Ich hatte eingewendet, es sei dies kein Beweis ex notis Ecclesiae, weil mit der Anerkennung des göttlichen Rechtes des Primates der römischen Bischöfe die göttliche Berechtigung der katholischen Kirche ipso facto gegeben bezw. eingeschlossen sei. Dieckmann antwortet darauf (I 513) : « Hoc utique verum est et hinc praecise primatus existentia et agnitio in Ecclesia catholica est signum clarissimum pro eo qui agnoscit Christum primatum instituisse perennem. » Er fügt noch bei : « Non igitur ex primatu *Romani Pontificis* argumentum deducitur. » Hören wir zum Zwecke der Prüfung und Kontrolle die Beweisführung Dieckmanns. Er unterscheidet einen dreifachen Weg zur Erkenntnis der wahren Kirche (I 495 s.) : den rein historischen Weg, den Weg aus den Merkmalen, den Weg, welcher von der Kirche selbst als motivum credibilitatis ausgeht : darin stimmen wir überein. Nun fügt D. bei, daß die erste Art von Beweisführung auch abgekürzt werden könne, nämlich wie folgt : « Huius viae sat longae et difficilis *compendium* aliquod *brevissimum* habetur in sola *sedis romanae successione* continua, immo in eiusdem sedis romanae atque primatialis sola *existentia*. Illa enim sola potest esse vera Christi Ecclesia, quae monarchice a successore Petri regitur .... Ergo : ubi primatus, ibi Ecclesia Christi. Haec sane *nota primatialis* — si ita loqui fas est — est clarissima, facillima, perspicacissima .... » (I 496). Hiezu scheint mir folgendes zu bemerken zu sein : *Erstens* fällt es auf, daß Dieckmann den Beweis aus dem Primat dem « ersten Weg » zuweist, ja als kürzeste Zusammenfassung desselben vorstellt. Da erst der « zweite Weg » aus den Merkmalen argumentiert, ist also der Beweis aus dem Primat kein Beweis ex notis Ecclesiae, wenn auch D. trotzdem von einer « nota primatialis » spricht. Das eben habe ich früher und neuerdings wieder in De Ecclesia (p. 163) betont, daß die Beweisführung aus dem Primat keine Beweisführung aus den Merkmalen sei. Es freut mich, daß D. dies wenigstens in der Einteilung zugibt. Es ist auch evident, daß der Beweis aus dem Primat ein *direkter* Beweis ist. Wenn ich beweise, daß « Christus hanc formam monarchicam ipse suae Ecclesiae dedit » (l. c.), so beweise

[1] Auch P. Stufler (Zeitschrift für kath. Theologie, 1926, S. 122) schreibt : « Das Werk ist wohl nur als Handbuch gedacht, nicht aber als Textbuch zum Gebrauch in den Vorlesungen ; denn als solches würde es zweifelsohne an die Studierenden allzu hohe Anforderungen stellen. » Im Gegensatz dazu wird im « Divus Thomas » von Piacenza (1926, S. 119) die Einführung des Werkes « nelle nostre (! ?) scuole di Teologia » befürwortet.

ich direkt die Legitimität und Wahrheit des Hauptpunktes der katholischen Kirche und damit ihre Wahrheit. Dieckmann bleibt aber seiner eigenen Einteilung nicht treu, indem er den Beweis aus dem Primat *tatsächlich* als Beweis aus den Merkmalen behandelt. Dazu ist aber *zweitens* zu bemerken, daß der Beweis aus dem Primat, wenn es ein Beweis aus einem Merkmal sein soll, *nicht schließt*. Dieckmann formuliert den Beweis selbst folgendermaßen : « Ubi primatus, ibi Ecclesia Christi » (l. c.). Als Untersatz ergibt sich : Nun finden wir den Primat (allein) in der römisch-katholischen Kirche. Also ist diese die (wahre) Kirche Christi. Damit der Beweis schließe, muß in beiden Praemissen der terminus medius im gleichen Sinne genommen werden. Dies ist aber nicht der Fall. Im Major besagt der Ausdruck « Primat » eine von Gott, *von Christus* in seiner Kirche gesetzte Autorität mit *von Gott stammender Gewalt.* Wie wird der Ausdruck dagegen im Minor genommen : « In der katholischen Kirche besteht der Primat » ? Entweder besagt hier « Primat » die göttliche Einsetzung, die göttliche Giltigkeit, Gewalt und Wahrheit des Primates von Rom — dann schließt der « Beweis » allerdings, aber der Minor bleibt eben zu beweisen — oder man faßt im Minor den Ausdruck « Primat » einfach im Sinne einer tatsächlichen monarchischen Verfassung, ohne Beweis ihrer göttlichen Berechtigung : dann wird aber der Ausdruck « Primat » im Major und Minor in verschiedenem Sinne genommen und schließt der Beweis nicht. Diese ganze Argumentation ist also entweder ein Paralogismus oder fordert im Obersatz den Beweis für den Primat Petri und im Untersatz den Beweis für die Behauptung, daß die römischen Bischöfe die rechtmäßigen Träger der göttlichen Primatialgewalt Petri seien (nicht aber nur, daß sie tatsächlich die Kirche regieren). Dabei ist gegen Dieckmann zu bemerken, daß bei *diesem* Beweis doch wenigstens im Untersatze die Folgerung « ex primatu Romani Pontificis deducitur », daß ferner dieser Beweisgang keineswegs eine via « clarissima facillima, perspicacissima » sei — das zeigt gerade die sehr verwickelte Beweisführung bei Dieckmann. Wenn dieser beifügt, letzteres sei bei jenen gegeben, welche die Worte Christi « richtig interpretieren » (I 496), so ist zu bemerken, daß gerade die « richtige Interpretation » der auf die Kirche bezüglichen Texte und Tatsachen in Frage steht und Aufgabe der Apologetik ist. Man vergleiche, um noch eines beizufügen, den Beweis aus dem Primat mit dem Beweise aus dem Merkmal der Einheit der Kirche. In beiden Fällen ist im Obersatze aus Schrift und Tradition zu beweisen, daß nach dem Willen und der Verheißung Christi seine Kirche das Merkmal der Einheit bezw. einer göttlichen Primatialgewalt habe. Im Untersatz ist zu zeigen, daß die katholische Kirche und sie allein dieses Merkmal aufweisen. Nun kann ich zwar sehr leicht und überzeugend aus den öffentlich gegebenen Tatsachen dartun, daß die katholische Kirche im Glauben, Kult und Verfassung *eine Kirche* ist, daß der Protestantismus ein Sammelsurium von « Kirchen » und Sekten bildet, daß die griechisch- nicht unierte Kirche aus wenigstens vierzehn « autokephalen » Kirchen besteht ; dagegen ist es keine durch Beobachtung konstatierbare Tatsache, daß die Primatialgewalt des römischen Papstes jene von Christus eingesetzte und gewollte Kirchengewalt sei. Die Einheit der katholischen Kirche ist eine notorische

öffentliche Tatsache, die göttliche Stiftung oder Berechtigung des Papsttums der römischen Kirche dagegen muß erst apologetisch, auf langwierigem « historischem Wege » bewiesen werden, ist jedenfalls keine notorische öffentliche Tatsache. Darum schließen wir : der Primat als solcher ist kein zu den anerkannten vier Merkmalen hinzuzufügendes oder diesen vorausgehendes General- oder Hauptmerkmal — und kann es nicht sein. Eben darum ist die Lehre von den Merkmalen der Kirche nicht zu ändern, sondern zu vertiefen und auszubauen. Damit kommen wir *drittens* zur wirklichen Bedeutung des Papsttums im Merkmalbeweis für die Wahrheit der katholischen Kirche.

Das Papsttum spielt tatsächlich eine bedeutsame Rolle im Beweis aus den vier Merkmalen, nämlich als hervorragendes *Teilelement* derselben. Wenn die Einheit der katholischen Kirche eine öffentliche notorische Tatsache ist, so zeigt sich dies besonders darin, daß die ganze Kirche den einen römischen Bischof zum obersten Haupte hat, ihn als Stellvertreter Christi anerkennt. Das gleiche gilt von der Katholizität der Kirche. Ebenso tritt die Heiligkeit derselben, ihre vis und efficacia sanctifica, besonders in der Wirksamkeit der Päpste zutage (vergl. R. Schultes, De Ecclesia, p. 210 ss., 413 s.). Nicht weniger leuchtet die Apostolizität der römischen Kirche gerade durch die ununterbrochene rechtmäßige Sukzession der römischen Bischöfe ein, wie schon der hl. Augustinus betonte : « Tenet me in Ecclesia, ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum » (c. ep. fund. 4). *Diese* Funktion des Papsttums als Teilelement im Beweis aus den Merkmalen ist es, was die Alten immer betonen ; *diese* Funktion will im Grunde genommen auch die nota primatialis urgieren ; wenn in dieser Weise vom Papsttum ausgegangen wird, steht der Beweis auf sicheren Füßen, auf dem Boden notorischer, unwiderleglicher Tatsachen.

Das Papsttum hat aber noch eine andere Funktion, nämlich als *Erkenntniszeichen für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche.* Wenn ich wissen will, ob eine Person oder eine bestimmte Kirche katholisch sei und infolgedessen zur wahren Kirche gehöre, ist es für mich ein « signum clarissimum », wenn jene den römischen Papst anerkennt. Nur wird dabei nicht gefragt, welches die wahre Kirche sei, wird die Wahrheit der katholischen Kirche vielmehr vorausgesetzt, handelt es sich vielmehr nur um die Zugehörigkeit zur wahren, katholischen Kirche. [1] Das ist der alte Weg.

Rom. P. *Reginald M. Schultes* O. P.

[1] In diesem Sinne haben auch die Missionäre in Japan bei ihrem Abschied den zurückbleibenden *Gläubigen* drei Erkennungszeichen wahrer, d. h. katholischer, Missionäre gegeben : Anerkennung des römischen Papstes, Verehrung der Muttergottes bzw. Rosenkranz, und Zölibat.

Thomistische Literaturschau.

Die Grundsätze, die in der Ausgabe der « Thomistischen Literaturschau » befolgt werden, sind dieselben geblieben wie letztes Jahr. — Die Zitationsweise der Zeitschriften wurde vereinfacht : es bezeichnet nun die Zahl vor der Klammer immer den Band der laufenden Serie ; die Zahl in der Klammer das Erscheinungsjahr ; die Zahlen nach der Klammer die Seite oder Spalte. — Die Namen der Rezensenten werden nicht mehr angeführt und Rezensionen zu bereits aufgenommenen Titeln nicht nachgeholt.

I. Philosophie.[1]

A. Allgemeine Darstellungen und Sammelwerke.

Baur L. — [*Allgemeines.*] — Thomas von Aquin als Philosoph. — ThQschr 106 (1925) 249-266 ; 107 (1926) 8-38. *550*

Vgl. n. 354.

Cappellazzi A. — La Filosofia di S. Tommaso. Il movimento del pensiero. — Crema, « Coltura Popolare », 1926. 161 SS. *551*

Hessen J. — Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. — Stuttgart, Strecker und Schröder. 1926. x-169 SS. *552*

Vgl. n. 352. Dazu : *Lenz,* Die neuthomistische Bewegung und ihre Kritik durch Hessen. PastBon 38(1927)26-38 ; vgl. PastBon 38(1927) 67-70 ; *Franzelin,* Zur philosophisch-theologischen Einstellung Doktor J. Hessens. ZKathTh 50 (1926) 151-173 ; *Horten,* Ist die Philosophie des hl. Thomas von Aquin in ihren Grundlagen verfehlt ? PhJb 39 (1926) 179-186 ; 298-308 ; — Bespr. : LitHdw 63 (1927) 265 f.

Manser G. M. O. P. — Das Wesen des Thomismus. — DivThom(Fr) 2 (1924) 3-23 ; 196-221 ; 411-431 ; 3 (1925) 3-24 ; 257-281 ; 4 (1926) 3-22 ; 172-194 ; 257-279 ; F. f. *553*

Mattiussi G. — Les points fondamentaux de la philosophie thomiste. Commentaire des 24 thèses approuvées par la S. Congrégation des Etudes. — Traduit et adapté de l'italien, par J. Levillain. — Turin, Marietti 1926. xii-394 SS. *554*

Bespr. : Crit 2 (1926) 350-353. — EphThLov 4 (1927) 66 f. — EstFrancisc 38 (1926) 393 f. — Greg 7 (1926) 474 f. — RNéosc 28 (1926) 495 f. — RPh 26 (1926) 423 f.

[1] Abgeschlossen anfangs Februar 1927. — Die Abkürzungen der Zeitschriftentitel werden einem spätern Heft beigegeben.

Taylor A. E. — St. Thomas as a philosopher. — In : St. Thomas Aq. [Manchester. Oben n. 547] 33-62. *555*

Über die Philosophie des hl. Thomas vgl. n. 352 ; 353 ; 354-363.

Habert O. — [*Einführungswerke.*] — Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée. (Initiation à la philosophie.) — Paris, Beauchesne. 1926. XV-448. *556*

Peillaube E. u. a. — Initiation à la philosophie thomiste. Introduction (Peillaube) ; Ontologie (Denis-Boulet) ; Cosmologie (Capelle) ; Psychologie (Leuret ; de Beaucoudrey ; Esnée) ; Théodicée (Denis-Boulet) ; Logique (Moreau-Rendu) ; Morale (Reyre) ; Esthétique (Clément) ; (Bibliothèque de philosophie expérimentale 12). — Paris, Rivière. 1926. 429 SS. *557*

Bespr. : BullLitEccl (1926) 178 f. — RNéosc 28 (1926) 381. — RScPhTh 16 (1927) 60 f.

Richard T. O. P. — Introduction à l'Etude et à l'Enseignement de la Scolastique. [2] — Paris, Bonne Presse. s. d. X-373 SS. *558*

Bespr. : ClencTom 33 (1926) 447 f.

Lebert J. O. P. — [*Erziehungswert.*] — Ce qu'apporte à la formation du chef, l'étude de saint Thomas. — RJeunes 16 (1926) 488-502. *559*

Sternberg M. — [*Gegenwartswert der Phil.*] — Die Bedeutung der scholast. Philosophie für das heutige medizinische Denken. Eine historische und methodologische Studie (Abh. z. theoretischen Biologie 24). — Berlin, Bornträger. 1926. III-22. *560*

Bespr. : PhJb 39 (1926) 449 f.

Zybura J. — Present day thinkers and the new scholasticism. An international symposion. Edited and augmented by J'. Z'. — St. Louis–London, Herder. 1926. XVIII-543 SS. *561*

Dazu : *Jansen*, Moderne Denker und Neuscholastik. Ein internat. Symposion. StZt 112 (1926) 172-184. — Bespr. : EcclRev 75 (1926) 555-558. — Greg 7 (1926) 627-629. — NewSchol 1 (1927) 85-88.

Collin H. — [*Handbücher.*] — Manuel de Philosophie thomiste I. — Paris, Téqui. 1926. XII-585 SS. *562*

Bespr. : RScPhTh 16 (1927) 61.

Gredt J. O. S. B. — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. [4] Vol. I. : Logica Philosophia naturalis. Vol. II. : Metaphysica. Ethica. — Freiburg, Herder. 1926. XXIII-503 ; XVII-465 SS. *563*

Bespr. : Anton 1 (1926) 487 f. — BenedMschr 9 (1927) 65-67. — Bog 14 (1926) 242. — DivThom (Fr) 4 (1926) 481-483. — DivThom (Pi) 29 (1926) 751-754. — PhJb 39 (1926) 322. — ThGl 18 (1926) 889. — RMab 16 (1926) 4. Heft. — RQScient 10 (1926) 259 f. — RScPhTh 16 (1927) 59. — RThom 9 (1926) 531 f. — ZKathTh 51 (1927) 103.

Rimaud J. S. J. — [*Methode.*] — Thomisme et méthode. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste (Bibl. des Archives de Philosophie). — Paris, Beauchesne. 1925. 276-XXXIV SS. *564*

Dazu : *Huby*, Thomisme et méthode d'après une thèse récente. Et 188 (1926) 533-547. — Bespr. : BullLitEccl (1926) 181-184. —

BullThom 3 (1926) [73]-[79]. — NouvRTh 53 (1926) 551 f. — RHistEccl 22 (1926) 930 — RNéosc 28 (1926) 487 f. — RQScient 10 (1926) 522 f. — RScPhTh 15 (1926) 561 f.

Anonymus. — [*Sammelwerk.*] — Festgabe Adolf Dyroff zum 60. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern : Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. — Bonn, L. Röhrscheid. 1926. 233 SS. *565*

de Broglie G. — [*Übernatur und Phil.*] — Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. Lettre à M. l'abbé Blanche. — RechScRel 15 (1925) 5-53. *566*

Antwort auf die Kritik Bl's in RPh (1924) 444 ff., die auf de Br's Artikel in RechScRel (1924) 193 ff. Bezug nahm. — Bespr. : DivThom(Pi) 29 (1926) 305-306.

B. Logik und Wissenschaftslehre.

Riquet M. — [*Auktoritätsbeweis.*] — Saint Thomas et les « Auctoritates » en philosophie. — ArchPh 3 (1925) [261]-[299] bzw. 2. Heft, 117-155. *567*

Bespr. : BullThom 3 (1926) [87]. — Greg 7 (1926) 274.

De Munnynk M. O. P. — *Intuition* et analogie. — Estratto dagli atti del V. Congresso internazionale di Filosofia a Napoli 5-9 Maggio 1924. — Napoli, Perrella. 1926. 15 SS. *568*

Richard T. O. P. — [*Schluß.*] — Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas. — Paris, Bonne Presse. s. d. x-596 SS. *569*

Bespr. : CiencTom 33 (1926) 448.

Grabmann M. — [*Sprachlogik.*] — Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi). — Mittelalterliches Geistesleben S. 104-146. *570*

Erstmals erschienen in PhJb (1922) 121-135 ; 199-214. Erweitert und neubearbeitet.

C. Naturphilosophie.

1. Allgemeine Naturphilosophie.

Aveling F. — [*Allgemeines.*] — St. Thomas and modern Tought. — In : St. Thomas Aquinas. [Cambridge, Heffer. 1925. Oben n. 548.] 94-131. *571*

Berten A. — La physique de saint Thomas d'après la « Summa contra Gentiles ». — RNéosc 28 (1926) 389-409. *572*

Camenzind C. — Die antike und moderne Auffassung vom Naturgeschehen mit besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Impetustheorie. (Manns pädag. Magazin. H. 1067. Beiträge z. Pädagogik und Psychologie ; hg. v. Lipps H. 9.) — Langensalza, Beyer 1926. 83 SS. *573*

Maritain J. — Philosophie et science expérimentale. — RPh 26 (1926) 342 bis 378. *574*

Raby J. — St. Thomas and scientific Thought. — DublRev 88 (1925; Juli-Sept., Nr. 354) 86-99. *575*

Breitung A. S. J. — [*Darwinismus.*] — De Darwinismo et evolutione. — Greg 7 (1926) 354-392; 549-580. F. f. *576*

Dalbiez R. — Le transformisme et la morphologie. — RThom 8 (1925) 356-374; 434-451; 9 (1926) 48-62; 130-153; 245-262. *577*

Vgl. n. 28. — Dazu: *De Sinety.* ArchPh 3 (1926) [436]-[441] bzw. 3. Heft, 44-49.

Livingstone Th. — Aristotle and evolution. The Fathers and evolution. The scholastics and evolution. — EcclRev 73 (1925) 230-240; 373-384; 472-481. *578*

Chianale J. — [*Fernwirkung.*] — Notae in quaestionem quam vocant « de actione in distans ». — Greg 7 (1926) 44-72. *579*

Descoqs P. S. J. — [*Hylemorphismus.*] — Autour de l'hylémorphisme. — ArchPh 3 (1926) 514-529. *580*

Hartmann Ed. — Der Hylomorphismus und die moderne Physik. — In: « Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. » Festgabe Ad. Dyroff. — Bonn, Röhrscheid 1926. S. 79-91. *581*

Kritik der Arbeit von P. Gredt in Acta hebd. Thomisticae. Romae 1925. [Oben n. 25].

Über Hylemorphismus vgl. n. 599.

Urbano L. O. P. — [*Relativitätstheorie.*] — Einstein y Santo Tomás: Las teorías relativistas acerca de movimiento y las doctrinas del Angélico Doctor. — CiencTom 32 (1925) 321-340; 33 (1926) 413-433; 34 (1926) 50-87. *582*

Vgl. n. 21.

Vial F. O. P. — [Relativitätstheorie.] — BullThom 3 (1926) [113]-[118]. *583*
Literaturübersicht.

2. Spezielle Naturphilosophie.

Wébert J. O. P. — [*Erkenntnisbild.*] — L'image dans l'œuvre de saint Thomas et spécialement dans l'exposé doctrinal sur l'intelligence humaine. — RThom 9 (1926) 427-445. *584*

Zur *Erkenntnislehre* vgl. unten n. 613-630.

Arrighini A. O. P. — [*Gedächtnis.*] — La memoria. — Torino, Libr. del S. Cuore. 1926. 228 SS. *585*

di Somma J. — [*Illuminationslehre.*] — De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam. — Greg 7 (1926) 321-338. *586*

Assenmacher Joh. — Die Geschichte des *Individuationsprinzips* in der Scholastik. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. 1. Bd. 2. Heft.) — Leipzig, Meiner. 1926. IX-100 SS. *587*

Bespr.: RScPhTh 15 (1926) 561.

Roland-Gosselin M. D. O. P. — [Le principe de l'individualité.] — In : Le « De Ente et Essentia » de S. Th. d'Aq. (Bibl. thomiste 8) 49-134. *588*
Über Individuationsprinzip vgl. n. 315.

van den Bom Th. — [*Leben.*] — Het thomistisch vitalisme in het licht der moderne levenstheorieën. — Studia catholica 2 (1925–26) 295-310. *589*

Collin H. — Matière et vie. — RPh 26 (1926) 333-341. *590*
Über *Psychismus* vgl. n. 315.

Pirotta A. M. O. P. — [*Seele.*] — Ulterior explanatio doctrinae de anima humana ut forma substantialis corporis. — Angel 3 (1926) 278-298. *591*
Vgl. oben n. 38 u. 39.

de Tonquédec J. — [*Sinneswahrnehmung.*] — Notes d'exégèse thomiste. Milieux et organes de la sensation. — ArchPh 3 (1925) [300]-[311] bzw. 2. Heft, 156-167. *592*
Bespr. : BullThom 3 (1926) [134]. — Greg 7 (1926) 274.
Über Sinneswahrnehmung vgl. n. 625-630.

Choisnard P. — [*Sterne.*] — Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres. — Paris, Alcan. 1926. 256 SS. *593*
Dazu : *Dudon,* Et 188 (1926) 328-338. — Bespr. : BullThom 3 (1926) [132]-[133].

Mainage Ph. — [*Unsterblichkeit.*] — Immortalité. — Paris, Téqui. 1926. 251 SS. *594*
Bespr. : Année Dominicaine 62 (1926) 134. — Bog 14 (1926) 373 bis 374. — CiencTom 33 (1926) 304. — NovRevija 5 (1926) 82. — RScPhTh 15 (1926) 412.

de la Vaissière J. S. J. — [« *Verbum mentis* ».] — Le sens du mot « verbe mental » dans les écrits de saint Thomas. — ArchPh 3 (1925) [312] bis [319] bzw. 2. Heft, 168-175. *595*
Bespr. : BullThom 3 (1926) [139]. — Greg 7 (1926) 274.

Libertini C. — [*Verstand und Wille.*] — Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Pref. da A. Aliotta. (Bibl. di filosofia). — Napoli, Perella. 1926. VI-124 SS. *596*

D. Metaphysik.

1. Allgemeine Metaphysik.

a) Ontologie.

Olgiati Fr. — [*Akt und Potenz.*] — The key to the study of St. Thomas. Translated by J. S. Zybura. — St. Louis, Herder. 1925. VIII-176 SS. *597*
Bespr. : BullThom 3 (1926) [124]. — EcclRev. 74 (1926) 207-209. — Greg 7 (1926) 303.

Petrone R. C. M. — Atto e potenza nella processione delle creature da Dio secondo l'essere soprannaturale. — DivThom(Pi) 29 (1926) 413-431 ; 600-611. F. f. *598*

Pirotta A. M. O. P. — De dualismo transcendentali in philosophia S. Thomae. — DivThom(Pi) 28 (1925) 517-535 ; 29 (1926) 210-258. F. f. *599*

Dazu: *Descoqs*, In articulum de Dualismo transcendentali. DivThom(Pi) 29 (1926) 739-741.

Descoqs P. S. J. — [*Allgemeines.*] — Institutiones Metaphysicae Generalis. Elements d'Ontologie. Vol. I.: Introductio et metaphysica de ente in communi. — Paris, Beauchesne. 1925. 638 SS. *600*

Dazu: *Maquart*, Une nouvelle Métaphysique RThom 9 (1926) 446-469. — Bespr.: CiencTom 33 (1926) 450-452. — EphThLov 3 (1926) 373 f. — Greg 7 (1926) 264-268. — RQScient 10 (1926) 262 f. — RPh 26 (1926) 110 f.

Jansen B. S. J. — Die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik. — PhMhKantstud 2 (1926) H. 3-4. *601*

Maréchal J. S. J. — Le point de départ de la métaphysique. — Cahier V.: Le Thomisme devant la philosophie critique. — Louvain, Edit. du Museum Lessianum. 1926. XIII-481 SS. *602*

Bespr.: EcclRev 75 (1926) 210 f. — RNéosc 28 (1926) 333.

Rougier L. — La scolastique et le Thomisme. — Paris, Gauthier-Villars. 1925. XLIII-812 SS. *603*

Dazu: *Peláez*, La Escolástiqua y el Tomismo. CiencTom 31 (1925) 383-391. — *Maquart*, RThom 9 (1926) 62-72; 267-276; 358-366 [vgl. n. 48; 633]; *Maquart*, M. Rougier contre la scolastique et le thomisme. RPh 25 (1925) 497-544. — Bespr.: BullThom 3 (1926) [92] f.; [126] f. — Greg 6 (1925) 582-584. — JThStud 27 (1925) 93-95. — RBleue (1925, 5. Sept.) 586-589. — RHistFrancisc 3 (1926) 315-318. — RNéosc 26 (1925) 222. — RPh 25 (1925) 337. — RScPhTh 15 (1926) 563-565. — RThPh 14 (1926) 131-139. — RechScRel 16 (1926) 76-80.

Le Rohellec J. C. Sp. S. — [*Analogie.*] — De fundamento ontologico analogiae. — DivThom(Pi) 29 (1926) 77-101; 664-691. *604*

Über Analogie vgl. n. 568.

Huhn F. — [*Kategorien.*] — Die Kategorien bei Aristoteles und Kant und ihre Bedeutung für die Erkenntnistheorie. — ArchGPh 254-269. *605*

Benes J. — [*Möglichkeit.*] — Valor « possibilium » apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Jacobum de Viterbio. — DivThom(Pi) 29 (1926) 612-634. F. f. *606*

d'Irsay S. — La possibilité ontologique chez Aristote. — RNéosc 28 (1926) 410-421. *607*

Capdevila J. M. — [*Schönheit.*] — L'artiste en face de son œuvre. — Xen. Thom. I. S. 379-388. *608*

Cordovani M. O. P. — Il problema della bellezza. — Arezzo, Collegio S. Domenico. 1926. 45 SS. *609*

Bespr.: DivThom(Pi) 29 (1926) 321. — MemDom 43 (1926) 146-150.

Über die Schönheitslehre vgl. n. 485 [Bespr.: EphThLov 3 (1926) 528 f.].

Contri S. — [*Wahrheit.*] — Il problema della verità in S. Tommaso d'Aq. (Letture di Filosofia 8) — Torino, Soc. editr. internazionale. 1925. X-252 SS. *610*

Bespr.: BullThom 3 (1926) [143]-[144].

Romeyer B. — La doctrine de saint Thomas sur la Vérité. — ArchPh 3 (1925) [145]-[198] bzw. 2. Heft, 1-54. *611*
Bespr.: BullThom 3 (1926) [143]. — Greg 7 (1926) 272 f.

Söhngen G. — Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung. — In: « Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. » Festgabe Ad. Dyroff. — Bonn, Röhrscheid. 1926. 126-143. *612*

b) Kriteriologie.

Fabbricotti C. — [*Allgemeines.*] — Ricerche gnoseologiche (Spencer, Schelling, Cousin, de Bonald) con note illustrative di psichologia tomista. — Firenze, Libr. editr. fiorent. 1925. VIII-295 SS. *613*
Bespr.: BullThom 3 (1926) [144].

Gény P. S. J. — Critica de cognitionis humanae valore disquistio [2]. — Romae, Univ. Gregoriana. 1927. XIX-415 SS. *614*

Jandelli E. — Il problema della conoscenza e S. Tommaso d'Aq. — Venezia, Libr. Emiliana. 1925. 30 SS. *615*

Rossi A. C. M. — De theoria cognitionis a M. Sturzo prolata. — DivThom(Pi) 29 (1926) 468-477; 714-724. F. f. *616*
Vgl. Dazu: RivFilNeosc 18 (1926) 253-271.

Marcos F. — El conociemento según Santo Tomás y San Augustin. — Ciudad de Dios. (1925, 20. März), S. 401-427; (5. Mai), S. 163-201; (1926, 5. März), S. 355-387; (5. April), S. 5-29; (5. Mai), S. 197-220; (20. Juni), S. 427-447. (Aug.) S. 81-102. F. f *617*

Marino G. — Il problema della conoscenza: estratti dalla Somma Teologica. — Torino, Paravia. 1925. 122 SS. *618*
Bespr.: DivThom(Pi) 29 (1926) 537 f.

Zamboni G. — Discussioni gnoseologiche II: Calà Ulloa. — RivFilNeosc 18 (1926) 140-162. *619*
Antwort auf n. 68.

Zimmermann S. — Filozofijska ideologija Tome Akoinskog. — Bog 14 (1926) 261-270. *620*

Zimmermann S. — Schema sistematico del problema del conoscere scientifico con riguardo all' ideologia Tomistica e Kantiana. (Estratta dagli atti del 5. congresso internaz. di filosofia). Napoli, Perella. 1925. *621*

Boyer C. S. J. — [*Idealismus.*] — Idealistarum angustiae [Diss. lecta in Acad. Rom. S. Thomae. d. 28. ian. 1926]. — Greg 7 (1926) 225-239. *622*

Guinassi E. O. P. — L'idealismo di San Tommaso. — Crit 3 (1926) 117 bis 127. *623*
Dasselbe in DivThom (Pi) oben n. 59.
Über *Illuminationslehre* vgl. n. 586.
Über *Objektivismus* vgl. n. 541.

Noël L. — [*Realismus.*] — Après le congrès thomiste. La discussion sur le réalisme. — RNéosc 28 (1925) 389-394. *624*

Barbado M. O. P. — [*Sinneserkenntnis.*] — Correlaciones del entendimiento con el organismo (Comparación de las doctrinas modernas con las

de Santo Tomás). — CiencTom 33 (1926) 177-202; 34 (1926) 161 bis 195. *625*

Boyer C. S. J. — Réflexions sur la connaissance sensible selon saint Thomas. — ArchPh 3 (1925) [241]-[260] bzw. 2. Heft, 97-116. *626*
Bespr.: BullThom 3 (1926) [136].

Franzelin B. S. J. — Zu Gredts Schrift: « De cognitione sensuum externorum. » — ZKathTh 49 (1925) 315-319. *627*

Picard G. S. J. — Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques. — ArchPh 4 (1926) 1-93. *628*

Sladeczek Fr. S. J. — Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Schol 1 (1926) 184-215. *629*

Sladeczek F. S. J. — Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge — entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin. — Schol 1 (1926) 573-579. *630*
Über *Wahrheit* vgl. n. 610-612.

2. Spezielle Metaphysik.

a) Das geschaffene Sein.

Wébert H. O. P. — [*Gegensatz.*] — Le rôle de l'opposition en métaphysique. — RScPhTh 14 (1925) 303-312. *631*

Pesch Chr. S. J. — [*Wesenheit und Dasein.*] — Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie? — Schol 1 (1926) 11-49; 216-238. *632*
Vgl. Nr. 49. — Im Anhang S. 235-238 eine Verteidigung der Lehreinstellung v. P. Pesch gegenüber P. Silv. Sancho O. P. in: Unitas 4 (1925) 194-202.

Maquart F.-X. — Deux autres arguments de M. Rougier. Un dernier argument de M. Rougier. — RThom 9 (1926) 267-276; 358-366. *633*
Vgl. oben n. 48; 603.

Roland-Gosselin M. D. O. P. — [La distinction réelle entre l'essence et l'être]. — In: Le « De Ente et Essentia » de S. Th. d. Aq. (Bibl. thomiste 8) 135-205. *634*
Über den Wesensunterschied zwischen Wesenheit und Dasein vgl. n. 316.

Rozwadowski A. S. J. — [*Substanz.*] — De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia. — Greg 7 (1926) 73-96. *635*

Dalmau J. — [*Suppositum.*] — De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam. — Barcinone, Typ. cath. Casals. s. d. *636*
Bespr.: RechScRel 15 (1925) 576-577.
Über *Zweckursächlichkeit* vgl. n. 315.

b) Das ungeschaffene Sein (Theodizee). [1]

Akos v. Pauler. — [*Allgemeines.*] — Über den Theismus des Aristoteles. — ArchGPh 30 (1925–26) 202-210. *637*

[1] Zugleich « De Deo Uno ».

Mulders A. — Van den éénen God. Bovennatuuralijke Godsleer (Leerboeken der dogmatica uitgegeven door professoren in de godgeleerdheid IV). — Amsterdam, R. K. Boekcentrale. 1926. x-129 SS. *638*

Bespr.: EphThLov 3 (1926) 544 f.

Sheen J. F. — God and Intelligence in modern Philosophy. A Critical Study in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Diss. — Louvain, Université catholique. 1925. vi-287 SS. *639*

Bespr.: BullThom 3 (1926) [165]. — RScPhTh 15 (1926) 223.

Böhm O. — Der *Gottesbeweis* aus dem Glückseligkeitsstreben beim heiligen Thomas. — DivThom(Fr) 4 (1926) 319-326. *640*

Descoqs P. S. J. — [Gottesbeweise.] — ArchPh 3 (1926) 490-503. *641*

Dazu:

Sertillanges A. D. O. P. — Le P. Descoqs et la « Tertia via » — RThom 9 (1926) 490-502. *642*

Héris Ch.-V. O. P. — La preuve de l'existence de Dieu par les vérité éternelles. — RThom 9 (1926) 330-341. *643*

Sawicki F. — Die Gottesbeweise. — Paderborn, Schöningh. 1926. v und 206 SS. *644*

Blanche F.-A. — [*Gotteserkenntnis.*] — Comment la raison connaît Dieu. — RPh 449-476. *645*

Kälin B. O. S. B. — Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis. — DivThom(Fr) 4 (1926) 157-171. *646*

Richtet sich gegen Hessen.

Blanche F.-A. — [*Pantheismus.*] — Dieu dans le monde, distinct du monde. — RPh 26 (1926) 477-500. *647*

Petrone R. C. M. — [*Praemotio physica.*] — Exegesis theologica circa quemdam Textum S. Thomae (I-II q. IX, a. 6. ad 3). — DivThom(Pi) 28 (1925) 296-303. *648*

In der Kontroverse Garrigou-Lagrange mit d'Alès erschienen:

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Prédétermination non nécessitante. — RPh 26 (1926) 379-398. *649*

d'Alès A. S. J. — Prédétermination nécessitante. Note sur le sens du mot « determinare » chez saint Thomas. — RPh 26 (1926) 399-422. *650*

Antwort darauf:

Garrigou-Lagrange R. O. P. — « Deus non ex necessitate movet voluntatem hominis » (S. Thomas. I-II q. 10 a. 4). — RPh 26 (1926) 423-433. *651*

Über die Kontroverse im Anschluß an die Veröffentlichungen P. Marín-Sola's O. P.; vgl. n. 92; 93; 206; 207; 208: dazu:

Lange H. — Marín-Sola, Báñez und Molina. — Schol 1 (1926) 533-565. *652*

Zur Stufler-Kontroverse vgl. Schol 1 (1926) 620. — *Schultes*, Konstatierungen zur Stufler-Frage. DivThom(Fr) 4 (1926) 214. Ferner:

Martin R. O. P. — Pour S. Thomas et les thomistes et contre le R. P. Stufler S. J. dans le débat touchant l'influx de Dieu sur les causes secondes. Extrait de la « Revue Thomiste » (oben n. 86). — St. Maximin, Ecole de théologie. 1926. 61 SS. *653*

Bespr.: DivThom(Pi) 29 (1926) 521-523. — EphThLov 3 (1926) 546 f. — RNéosc 28 (1926) 364 f. — RScPhTh 15 (1926) 608 f.

Marxnach F. S. J. — Es contrari a la ment de Sant Tomás el concurs simultani de Déu amb les causes segones? — Crit 2 (1926) 152-159. *654*

Stufler J. S. J. — P. R. Martin O. P. und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten. — ZKathTh 50 (1926) 253-272. *655*

Stufler J. S. J. — Quaestiones controversae circa doctrinam D. Thomae de operatione Dei in creaturas. — EphThLov 3 (1926) 201-210. *656*

Antwort auf eine von d'Alès verfaßte Kritik des Stufler'schen Werkes (vgl. n. 84). — Dazu : *d'Alès*, Correspondance. EphThLov 3 (1926) 522.

Zigon F. — Der Begriff der Caritas beim Lombarden, und der hl. Thomas. — DivThom(Fr) 4 (1926) 404-424. *657*

Bersani S. C. M. — [*Wille Gottes.*] — De voluntate Dei. Commentarium in cc. 72-88, l. I. Summae Contra Gentiles. — DivThom(Pi) 29 (1926) 193-209; 381-393; 589-599. *658*

E. Ethik.

1. Allgemeine Ethik.

Cathrein V. S. J. — [« *Actus humanus* ».] — De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis. Brevis commentarius in S. Th. 1. 2. q. 18 ad q. 21. (Museum Lessianum. Section philosophique 9). — Louvain, Desbarax. 1926. 148 SS. *659*

Bespr. : Anton 1 (1926) 473-475.

Merkelbach B. H. O. P. — Le traité des actions humaines dans la morale thomiste. — RScPhTh 15 (1926) 185-207. *660*

Bespr. : CiencTom 34 (1926) 254 (Peláez).

Baudin E. — [*Allgemeines.*] — Le panhédonisme psychologique de Pascal [II. : En face de la morale de S. Thomas]. — RScRel 5 (1925) 439 bis 470. *661*

Bespr. : BullThom 3 (1926) [167].

Dempf A. — Die Ethik des Mittelalters. — (Handb. d. Phil. v. Baeumler und Schröter, Abt. III. Beitr. C.) — München, Oldenbourg. 1927. 111 S. *662*

Dittrich O. — Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. 3 Bde. — Leipzig, Meiner. 1926. VIII-374; VII-311; VIII-510 SS. *663*

Enthält besonders im 3. Bd. reiche Materialien zur Geschichte der thomistischen Ethik.

Vega A. C. — Valor característico de la moral de Santo Tomás. — Ciudad de Dios 143 (1925) 444-456; 144 (1926) 5-18; 161-182. F. f. *664*

Noble H.-D. O. P. — [*Gewissen.*] — Les bases de la conscience morale (Etudes religieuses n. 138.) — Liège, La pensée catholique. 1925. 23 SS. *665*

Luckey H. — Die ethische Bedeutung der *Glückseligkeit* bei Thomas von Aquin. — Diss. Königsberg. [Beziehbar: Leipzig, Fock.] 1925. 90 SS. *666*

Über Glückseligkeit vgl. n. 226.

Noble D.-M. [*Leidenschaften.*] — Les divers passions. — DivThom(Pi) 29 (1926) 259-278. *667*
Vgl. n. 111.

Noble H.-D. O. P. — La passion et la sensation. — DivThom(Pi) 29 (1926) 447-460. *668*

Noble H.-D. O. P. — Comment la passion enjôle la volonté. — DivThom(Pi) 29 (1926) 635-663. *669*

Grabmann M. — Das *Naturrecht* der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 65-103. *670*
Erstmals erschienen in ArchRWirtschPh (1922) 12-53.

Lottin O. O. S. B. — Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs. — EphThLov 1 (1924) 369-388; 2 (1925) 32-53; 345-366; 3 (1926) 155-176. *671*
Vgl. nr. 128. Dasselbe separat: Bruges, Beyaert. 1926. 86 SS. Erweitert. — Bespr.: BullThom 3 (1926) [120] f. — RNéosc 28 (1926) 367-369.
Über Naturrecht vgl. n. 686.

Cathrein V. S. J. — [« *Ratio recta* ».] — Was ist im Sinne des hl. Thomas die « ratio » als « regula proxima voluntatis » ? — Schol 1 (1926) 413-422. *672*
Antikritik gegen Lehu (oben nr. 113.). — Vgl. auch *Gemmel* in Schol 1 (1926) 476 f.

Lottin O. O. S. B. — [*Synderesis.*] — Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge. — RNéosc 28 (1926) 422-454. *673*

Kecskes P. — [*Tugend.*] — Az erény erkölcsbölsceleti fogalma Aquinoi Sz. Tomas szerint. — Religio 83 (1926) 139-149; 84 (1925) 24-30. *674*
Über den Unterschied des Tugendbegriffes in Philosophie und Théologie. Vgl. BullThom 3 (1926) [169] f.

van Lieshout H. — La théorie Plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme Théologique de S. Thomas. (Studia Friburgensia.) — Freiburg, Schw., Stud. Frib. 1926. VIII-203 SS. *675*
Bespr.: StudCath 3 (1926–27) 136 f.

Peillaube E. — [*Ziel des Menschen.*] — La destinée humaine et la vie chrétienne. — RPh 25 (1925) 573-609; 26 (1926) 7-56. *676*
Vgl. *Peillaube.* BullInstCathPar 17 (1926) 205-216.

2. Spezielle Ethik.

Paulus N. — Der *Berufs*gedanke bei Thomas von Aquin. — ZKathTh 50 (1926) 445-454. *677*
Gegen M. Weber und K. Holl.

Paulus N. — Zur Geschichte des Worts Beruf. — HistJb 45 (1925) 308 bis 316. *678*
Behandelt u. a. die Ansichten des hl. Thomas, Petrus v. Tarantaise, Kornelius v. Sneek O. P., Johannes Nider.

Hürth Fr. S. J. — Um das Wesen von *Darlehen* und Zins. — Schol 1 (1926) 422-433. *679*
Kritisiert von McLaughlin (oben n. 137).

Vuillermet F.-A. O. P. — [*Familie.*] — La vie au foyer. Après le mariage. — Paris, Lethielleux. 1926. 255 SS. *680*
Bespr.: EstFrancisc 38 (1926) 394 f.

Langen-Wendels J. O. P. — [*Friede.*] — De christelijke vredesgedachte. — Nijmegen. 1925. 53 SS. *681*

Daniels D. — Die *Gemeinschaft* bei Max Scheler und Thomas von Aquin. — München, Severing und Güldner. 1926. 166 SS. *682*

Pera C. O. P. — La collaborazione intellettuale in un pensiero di S. Tommaso. — Rassegna [di Roma]. 1 (1926, 17. Mai), n. 3. *683*

Gillet M.-S. O. P. — [*Gerechtigkeit.*] — Le problème social et la justice sociale. — RPh 26 (1926) 156-188; 267-277. *684*

Leclercq J. — Note sur la justice. — RNéosc 28 (1926) 269-283. *685*

Delos J. Th. O. P. — [*Gesellschaft intern.*] — La société internationale au regard du droit naturel. — RScPhTh 15 (1926) 145-160. *686*

Murawski F. — Die *Juden* bei den Kirchenvätern und Scholastikern. Beitrag zum Kampf gegen den Antisemitismus. — Berlin, Schwetschke. 1925. 67 SS. *687*
Bespr.: PastBon 27 (1926) 323 f.

Schmitt A. J. S. — Der Begriff des *Privateigentums* beim hl. Thomas. — ZKathTh 50 (1926) 600-604. *688*

Zacchi A. O. P. — [*Religion.*] — L'indifferentismo religioso. (Nuova coll. di studi religiosi I.) — Torino, Libreria del S. Cuore. 1926. 48 SS. *689*

Zacchi A. O. P. — L'universalità del fatto religioso e il suo valore. — ScuolCatt 5 (1925) 329-346; 434-453; 6 (1925) 3-27. *690*

Schulte K. — *Staat* und Gesellschaft im Denken des Thomas von Aquin. Ausgewählte Stücke in Übersetzung, eingeleitet und erläutert. — Paderborn, Schöningh. 1926. 78 SS. *691*

Janssens E. — Les lois humaines obligent-elles en conscience? (Etudes Relig., Nr. 145.) — Liège, La pensée catholique. 1926. 32 SS. *692*

Pelaez A. O. P. — [*Strafe.*] — La sanción penal en la moral tomista. — CiencTom 34 (1926) 297-319; 35 (1927) 52-83. *693*

Sertillanges A. D. O. P. — The Moral Sanction. — NewSchol 1 (1927) 49-64. *694*

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Dempf A. — Die Ethik des Mittelalters. — (Handb. d. Philos. von Baeumler u. Schröter, Abt. III. Beitr. C.). — München, R. Oldenbourg (1927). 111 SS.

Erdey F. — Új utak erkölcstanításunk rendszerében. Kritikal tanulmány. — Kalocsa, Árpád Részvénytársaság Könyvnyomdája (1926). 65 SS.

Geny P. S. J. — Critica de cognitionis humanae valore disquisitio. — Editio nova. — Romae, apud Aedes Univ. Gregorianae (1927). XIX-415 SS.

Gilson Et.-Théry G. O. P. — Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Année 1926–1927. — Paris, Libr. Philosophique J. Vrin (1926). 318 SS.

Graber O. — Im Kampfe um Christus. Eine Überprüfung der Angriffe des Professors Artur Drews gegen die geschichtliche Existenz Jesu. — Graz, U. Moser (1927). VIII-230 SS.

Hontheim J. S. J. — Theodicea sive Theologia Naturalis in usum scholarum. — Freiburg, Herder (1926). VIII-323 SS.

Karrer O.-Piesch H. — Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Uebersetzungen und Anmerkungen. — (Deutscher Geist. Erschlossene Quellen seines Wesens. 1. Bd.) — Erfurt, K. Stenger (1927). 171 SS.

Landmesser F. X. — Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete. (Wirtschaft und Staat.) — Der katholische Gedanke Bd. XVIII. — München, Oratoriumsverlag (1926). IX-79 SS.

Lottini J. O. P. — Divi Thomae Aquinatis Summa theologica in breviorem formam redacta usui seminariorum aptata. Pars secunda: De motu rationalis creaturae in Deum. — Turin, M. Marietti (1927). 587 SS.

Muszynski Fr. — Unsere Leidenschaften. Der Mensch in seinen inneren Kämpfen, Siegen und Niederlagen. 2. verb. Auflage. — Paderborn, F. Schöningh (1926). XXIII-504 SS.

Pesch Chr. S. J. — Gott der Eine und der Dreieine. Dogmatische Darlegungen. Herausgegeben von H. Dieckmann S. J. — Düsseldorf, L. Schwann (1926). 166 SS.

Renz O. — Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts. — Luzern, Räber & Cie. (1927). 134 SS.

Roland-Gosselin M. D. O. P. — Le « Da ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques. — Le Saulchoir, Kain (Belgique) (1926). (Bibliothèque Thomiste, Tom. VIII.) XXX-217 SS.

Sartori A. — Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia. — Turin, M. Marietti (1927). 142 SS.

— — La visione beatifica. La dottrina e la controversia nella storia. — Turin, M. Marietti (1927). XII-178 SS.

Scherer W. C. — Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. — Paderborn, F. Schöningh, Kommissionsverlag (1926). XIII-260 SS.

Schmid M. S. J. — Führer zur Innerlichkeit. Aus den Schriften des P. Grou S. J. bearbeitet. — München, Kösel und Pustet (1926). 315 SS.

Stonner A. S. J. — Kirche und Gemeinschaft. — Der katholische Gedanke. Bd. XIX. — München, Oratoriumsverlag (1927). XI-80 SS.

Urbano L. O. P. — Einstein y Santo Tomás. Estudio critico de las teorias relativistas. Fasc. I.: Espacio-Tiempo-Movimiento. — (Bibliot. de Tomistas Españoles Vol. II.) — Madrid, La Ciencia Tomista (1927). XXXI-232 SS.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1211 27

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Der letzte Grund der Gewißheit.

Von P. Petrus WINTRATH O. S. B., Maria Laach.

(Fortsetzung und Schluß.)

II.

1. Wenn wir nach dem *Grunde* der Gewißheit fragen, so suchen wir zu erkennen, was in uns die Gewißheit erzeugt und uns dafür bürgt, daß wir die Wahrheit und nicht die Unwahrheit besitzen. Wir suchen also nach dem *Fundament*, auf das sich unsere Gewißheit stützt und nach dem *Motiv*, das unsern Verstand bestimmt, ohne Furcht vor dem kontradiktorischen Gegenteil seine Zustimmung einem Sachverhalt zu geben.

Der Mensch bringt sein Wissen nicht fertig mit auf die Welt. Und selbst dann wäre noch zu fragen, ob er mit seinem Wissen auch die Dinge so erkennt, wie sie sind, wodurch sein Wissen mit den Dingen übereinstimmt. So hat *der Engel*, dem, wie die Theologen lehren, Gott unmittelbar die Erkenntnisbilder der Fremdgegenstände bei seiner Erschaffung eingießt, die Gewähr für die Richtigkeit seines Erkennens nicht in den Erkenntnisbildern, die er an die Dinge heranbringt, sondern in der Wahrhaftigkeit Gottes. Der Engel weiß, daß Gott ihn nicht betrügt. Der menschliche Verstand tritt an die Dinge heran als bloße Möglichkeit, als tabula rasa. Er erwirbt sich sein Wissen durch die Gegenstände, die er erkennt. Diese, die Dinge der physischen und der metaphysischen Welt, wirken auf die verschiedenen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen ein und bestimmen dieselben zu ihrer aktuellen Erkenntnis, indem sie die eingeprägten Erkenntnisbilder in ihnen erzeugen. Seine Gewißheit muß also einen Grund haben. Wäre er wie *Gott*, die Fülle des Seins, wäre sein Sein wie das göttliche sein Erkennen und sein Erkennen sein Sein (esse = intelligere), dann wäre die vollkommene, absolute Identität zwischen Sein und Erkennen für ihn die Gewähr der Richtigkeit seines Erkennens, m. a. W.: er wäre selber der Grund (ratio, nicht causa) seiner Gewißheit. Da er aber die Gegenstände, die er erkennt, nicht selber ist (auch bei seiner

Selbsterkenntnis ist esse nicht gleich intelligere[1]), da er die Vollkommenheiten der Dinge nicht *entitativ* in sich trägt, wohl aber in intentionaler Weise sich anzueignen imstande ist[2], ist er nicht selber der Grund seiner Gewißheit.

Es fragt sich also, welches dieser Grund ist, wer die *intentionale* Identität zwischen Subjekt und Objekt, die in unserem Erkennen entsteht, *wer* m. a. W. *die logische Wahrheit in uns verursacht.* Die logische Wahrheit findet sich zwar formaliter nur im Urteil des Verstandes. In ihm wird die Übereinstimmung des Subjektes mit dem Objekt ausdrücklich und reflex erkannt. Da dieses aber den Höhepunkt des menschlichen Erkennens bedeutet und alle andern Erkenntnisarten, das Erkennen der äußern, der innern Sinne und auch die einfache Wahrnehmung des Verstandes auf das Urteil hinführen, so nehmen auch diese in ihrer Weise an der logischen Wahrheit teil. Das Schlußverfahren, die dritte Betätigungsweise des Verstandes, ist weiter nichts als ein geschlossenes, aus zwei vorhergehenden sich ergebendes Urteil.

Es sei jetzt schon bemerkt, daß es nicht, wie Sawicki a. a. O. S. 1 meint, notwendig ist, auf die im ersten Teil angeführten drei Grundgewißheiten zurückzugehen, um den tiefsten Grund der Gewißheit aufzudecken. Die objektive Evidenz, die sich als der tiefste Grund der Wahrheitsgewißheit erweist, ist eine doppelte, eine unmittelbare und eine mittelbare. Darum ist in allen Fällen, in denen wir die formale Wahrheitsgewißheit[3] haben, die objektive Evidenz der letzte Grund, sei es die unmittelbare — so bei den drei Grundgewißheiten und den andern allgemeinsten Prinzipien —, sei es die mittelbare: in allen andern Fällen, in denen ein Beweisverfahren vorliegt.

2. Da wir mit Hilfe unserer *Erkenntnisvermögen* uns die Wahrheit aneignen, so kommen naturgemäß zunächst diese, ihre Hinordnung auf die Wahrheit, ihre Wahrhaftigkeit, als Grund der Gewißheit in Betracht. Sie müssen imstande sein, die Dinge so zu erkennen, wie sie sind, d. h. die intentionale Identität mit den Dingen einzugehen, durch die wir diese *in ihrem Ansich* erkennen. Täuschen sie, verschleiern sie den Gegenstand, indem sie ihn subjektiv modifizieren, sich vor ihn

[1] Siehe meinen Aufsatz von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis in dieser Zeitschrift III (1925), S. 156.

[2] Vergl. S. Thomas, De verit. 2, 2.

[3] Der Ausdruck: Wahrheitsgewißheit, will nicht besagen, daß wir bei der Glaubensgewißheit die Wahrheit nicht besäßen; er besagt nur, daß es die Wahrheit selber ist, die uns in den Zustand der Gewißheit versetzt.

hinstellen oder sich in ihn hineindrängen, dann ist es um die Wahrheitserkenntnis, um die formale Gewißheit geschehen. Es ist aber nicht nötig, daß sie in allen Fällen irrtumslos seien, es genügt ihre naturhafte, wesentliche Hinordnung auf die Wahrheit (die veracitas *per se*).

Daß unsere Erkenntnisvermögen, und zwar alle, die wir als solche erkennen, wesenhaft wahrhaftig sind, ist eine, wie nochmals ausgesprochen sei, weder direkt noch indirekt zu beweisende Wahrheit. Jeder Beweis setzt bei dem, der beweist und bei dem, dem bewiesen wird, voraus, was zu beweisen wäre. Sonst wäre die ganze Mühe des Beweisverfahrens umsonst. Denn, wenn sie nicht wesensmäßig auf die Wahrheit hingeordnet sind, kann man mit ihnen kein zuverlässiges Beweisverfahren anstellen. Man weiß nicht, ob man die Wahrheit erkennt oder nicht.

Aber diese Wahrheit bedarf auch keines Beweises, sie ist durch sich selbst verständlich und einleuchtend, wie schon angedeutet wurde. Erkenntnisfähigkeiten, die nicht auf die Wahrheit hingeordnet sind, sind eben ein Widerspruch in sich, sind Erkenntnisfähigkeiten, die nicht fähig sind, etwas zu erkennen, d. h. Dinge so aufzufassen, so sich zu vergegenwärtigen, wie sie in Wahrheit sind. *Etwas* erkennen heißt, dieses Etwas in *seinem Etwas-sein*, in seinem Ansich erkennen. Der Wahrheit nicht entsprechend erkennen, d. h. irren, kann nur etwas Zufälliges sein, ein Mangel, der zur Natur hinzukommt und die natürliche Tendenz der Erkenntnisfähigkeiten hindert.

Daß man aber nicht, wie manche es tun, zwischen Erkenntnisvermögen und Erkenntnisvermögen unterscheiden und das eine für wahrhaftig, das andere für unwahrhaftig halten darf, geht daraus hervor, daß einmal ein unzerreißbarer Zusammenhang zwischen unsern sämtlichen Erkenntnisvermögen, die wir als solche erkennen, besteht. Die innern Sinne setzen erfahrungsgemäß und wesensnotwendig die äußern, der Verstand setzt bezüglich seines Gegenstandes die innern und äußern Sinne voraus.

Sodann, würde man das eine Erkenntnisvermögen, etwa den Verstand, für an sich unfehlbar halten, die Sinne aber nicht: auf welchen Grund hin würde man dies tun? Auf das Urteil des Verstandes selber hin? Aber das Urteil des Verstandes wäre doch nur insofern maßgebend, als es im Bereich unserer gegenwärtigen Betrachtung der Akt eines wahrhaftigen Erkenntnisvermögens — was ja noch zu beweisen —, nicht insofern es Urteil des Verstandes, wäre. Als wahrhaftige Erkenntnisvermögen, die ihren Gegenstand in seinem bewußt-

seinsjenseitigen Ansich erreichen, weisen sich aber auch die Sinne (auch die äußern Sinne) aus, deren Wahrhaftigkeit geleugnet wird.

Es fehlt also der Grund für die Annahme, daß das eine Erkenntnisvermögen unfehlbar sei, die andern es aber nicht seien. Denn, wenn die Sinne ohne wahrhaftig zu sein, sich wie der Verstand als Erkenntnisvermögen erweisen können, dann fehlt das Kriterium für die Wahrhaftigkeit des Verstandes. Die Tatsache, daß dieser sich als wahrhaftig aufdrängt, d. h. deutlich erkennen läßt, daß er etwa bei der Erkenntnis der Grundprinzipien und Grundbegriffe, sowie bei der Erkenntnis der unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten nicht irrt, ist dieses Kriterium nicht, da diese Tatsache selber ja in unserem Falle in Frage steht: es wäre möglich, daß auch dieses Zeugnis des Verstandes nicht der Wahrheit entspräche.

Darum kann man auch nicht sagen, Verstand und Sinne seien Erkenntnisvermögen nur in *analogem* Sinn. Wie kann man Erkenntnisvermögen in analogem Sinne die nennen, von denen das eine, der Verstand, auf die Wahrheit angelegt, also wirkliches Erkenntnisvermögen ist, d. h. die erste Eigentümlichkeit desselben besitzt, die andern aber, die Sinne, in kontradiktorischem Gegenteil nicht auf die Wahrheit angelegt, also *keine* Erkenntnisvermögen sind? Die Sinne sind also entweder in univokem (eindeutigen) Sinne, wie der Verstand, Erkenntnisvermögen oder sie sind es überhaupt nicht. Daß sie aber in univokem Sinn wirkliche Erkenntnisvermögen sind, geht daraus hervor, daß die durch Induktion gewonnene Definition des Erkenntnisvermögens durchaus auf sie anwendbar ist: sie sind Vermögen, durch deren metaphysische Akte immateriell Formen aufgenommen werden. Durch diese Aufnahmeweise werden die Dinge in ihrem Ansich erkannt.[1] Was also ihre Fähigkeit angeht, die Dinge in ihrem Ansich zu erkennen — und darauf kommt es hier an —, sind die Sinne mit dem Verstand in univoker Weise Erkenntnisvermögen. Was aber den Grad ihrer Immaterialität betrifft, durch die die erkenntnismäßige Aufnahme der Formen geschieht, so ist freilich zwischen den Sinnen und dem Verstand ein Unterschied, insofern der Verstand von der Körperlichkeit abstrahiert, was bei den Sinnen nicht der Fall ist. Ebenso unterscheiden sich Verstand und Sinne auch insofern, als, wie schon ausgesprochen wurde, die logische Wahrheit sich formell nur im Urteil des Verstandes findet, während die Sinne dieselbe nur virtuell enthalten.

[1] Siehe meinen Aufsatz: Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis a. a. O. S. 157 ff.

Noch weniger geht es an, zwischen Verstand und Verstand zu unterscheiden und dem sogenannten vorwissenschaftlichen oder vorkritischen Denken die Wahrheitsbefähigung abzusprechen, an der Wahrhaftigkeit des wissenschaftlichen oder kritischen Denkens aber festzuhalten.

Diese beiden Weisen des Denkens sind doch nicht der Art nach, oder richtiger, nicht wie zwei Dinge, die überhaupt in keiner Gattung zusammenkommen, verschieden, sondern Betätigungsweisen *desselben*, per se auf die Wahrheit angelegten, Verstandes. Die eine ist mehr dessen unreflektiertes, konfuses, die andere sein reflektiertes und deutliches Erkennen und Urteilen. Daß sich bei ersterem leichter Unsicherheit und Irrtum einstellen kann, soll zugegeben werden und ist im ersten Teil begründet worden. Ihm aber schlechthin und immer die Wahrhaftigkeit absprechen, ist nicht gerechtfertigt. Die größere Aufmerksamkeit und Sorgfalt, durch die das kritische Denken ausgezeichnet ist, kann doch nicht der Zauberstab sein, der unser unwahrhaftiges und unzuverlässiges Denken in ein wahrhaftiges und zuverlässiges verwandelt.

Erst recht muß das Verfahren Sawickis, *über die objektive Evidenz* noch das kritische Denken zu stellen, verurteilt werden.[1] Er schreibt S. 2: « Es sei nun ohne Zögern anerkannt, daß die Evidenz (die er einige Zeilen vorher bestimmt als « die Tatsache, daß der Sachverhalt sich unmittelbar so darstellt, und » als « die klare Einsicht in den Sachverhalt ») uns Gewißheitsgrund ist und die Vernunft sich in der Regel zufrieden gibt, wenn sie zu evidenter Erkenntnis gelangt. Das *kritische Denken*[2] kann aber noch die weitere Frage stellen: Ist die Evidenz ein unbedingt sicherer, in sich ruhender, letzter Gewißheitsgrund? », oder S. 3 oben: « Wir haben zwar den Eindruck, im evidenten Erkennen den Sachverhalt selbst zu erfassen, und wir haben daher die unwillkürliche Überzeugung, daß jeder klar Erkennende ihn ebenso sehen müsse, weil der Sachverhalt eben an sich so ist. Die *kritische* Erwägung aber zeigt, daß an sich das Objekt des Erkennens dem Erkennen selbst transzendent bleibt. »

Was macht denn die « kritische Erwägung » zur Schiedsrichterin selbst über die « klare Einsicht », die « unwillkürliche Überzeugung », von der S. 4 gesagt wird, daß sie in uns lebt als etwas « Natur-

[1] Auch Kant hat den Verstand zum Richter seiner eigenen Erkenntnisfähigkeit machen wollen.

[2] Von mir unterstrichen, auch das Folgende.

gegebenes»? Es fehlt wie bei der Bevorzugung des Verstandes vor den Sinnen das Kriterium. Wer garantiert dafür, daß die kritische Erwägung sich nicht auch täuscht, wenn das «evidente Erkennen» und die «naturgegebene Überzeugung» die Wahrheit nicht erfassen? Wenn wir dieser sogar bezüglich der drei Grundgewißheiten nicht mehr trauen können, dann kann uns die «kritische Erwägung» auch keine Sicherheit bieten. Ist denn bei der kritischen Erwägung nicht auch das evidente Erkennen, «die klare Einsicht in den Sachverhalt», das Ausschlaggebende?

Dem Gesagten zufolge besteht hinsichtlich des *Er*-weises der Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisvermögen, da kein eigentlicher *Be*-weis möglich noch nötig ist, unsere ganze Arbeit darin, daß wir zunächst die Termini bestimmen, also die Merkmale und die Zahl der Erkenntnisvermögen herausarbeiten; genau bestimmen, was ihr Formalobjekt ist, was sie unmittelbar an sich, was sie mittelbar und durch Hinzufügung erkennen — gerade in dieser Hinsicht ungenau sein, ist der Anlaß mancher Irrtümer —; ferner zu untersuchen, was Erkennen, was Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist und welcher Art der Irrtum sein kann. Hier ist die Unterscheidung zwischen positivem und negativem Irrtum, zwischen an sich und zufällig irren von Bedeutung usw. Diese Untersuchungen auch nur in Umrissen darzustellen, erachte ich als außerhalb des Rahmens meiner Abhandlung liegend.

Sodann ist, wie es im Vorstehenden in Kürze versucht wurde, die Unmöglichkeit und Unnötigkeit der Beweisführung für diese Wahrheit darzutun. Daß selbst dieses nicht von selbst und auf den ersten Blick einleuchtet, sondern erst noch dargetan werden muß, ist auch bereits gezeigt worden.

Wir haben also gewissermaßen die Fundamente, auf denen wir von vornherein *sicher und im Bewußtsein unserer Sicherheit* stehen, einer kritischen Prüfung zu unterziehen, zu untersuchen, nicht *ob* sie überhaupt, sondern inwiefern und inwieweit sie tragfähig sind. Und dies ist durchaus am Platz, ertragreich und des Schweißes der Edelen wert und zudem die einzig zulässige und mögliche Aufgabe einer gesunden Erkenntniskritik.

Nicht aber ist es uns erlaubt, und dazu ein aussichtloses Unterfangen, unter Preisgabe des Fundamentes, auf dem wir stehen, gleichsam in der Luft schwebend uns erst durch unsere Erkenntniskritik ein Fundament unter die Füße zu konstruieren, dessen wir nun einmal, und selbst bei dieser Arbeit, nicht entbehren können.

3. Indes die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten ist nicht der eigentliche, nicht der *letzte* Grund der Gewißheit. Die Erkenntnisfähigkeiten haben noch etwas über sich, von dem sie abhängen, nach dem sie sich richten, das sie bestimmt und normiert. *Es sind die Dinge, die wir erkennen.* Die Erkenntnisfähigkeiten sind an sich unbestimmt und in der gleichen Möglichkeit zu allen ihnen entsprechenden Erkenntnisgegenständen. Diese heben ihre Indifferenz auf und führen sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, zum Akt. Die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten ist also nur der *subjektive*, d. h. der im erkennenden Subjekt gelegene Grund der Gewißheit. Sie ist die Bedingung dafür, daß in uns überhaupt eine Übereinstimmung zustandekommt. Sie ist aber nicht formell der Grund, der die Übereinstimmung mit diesem und jenem Gegenstand *setzt.*

Sie ist auch nicht in der Weise der Grund der Gewißheit, daß sie zuerst ausdrücklich *erkannt* sein müßte und so unsere Zustimmung verursachte. Es ist vielmehr umgekehrt: indem ich den Gegenstand mit Gewißheit erkenne, erkenne ich, daß ich die Fähigkeit habe, den Gegenstand so zu erkennen, wie er ist. Die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten ist also wohl ein Fundament, ein Stützpunkt für unsere Gewißheit, aber nicht das einzige Fundament, nicht der *Beweggrund* oder das Motiv, das uns zur Zustimmung hic et nunc nötigt. Dieses ist vielmehr *der Gegenstand,* der objektive Sachverhalt selber, der auf uns einwirkt. Oder besser, es ist sein Sich-uns-offenbaren, sein tatsächliches aktives Uns-einleuchten, es ist die *ontologische Wahrheit,* insofern *sie in uns* (im urteilenden Verstand) *aktuell die logische Wahrheit bewirkt.*

Der Gegenstand besitzt die ontologische Wahrheit, insofern er das ist, was er sein soll, dem Begriff, der Idee entspricht, die das Maß der Dinge ist. Die geschaffenen Dinge hängen vom göttlichen Verstand ab, sie entstehen gemäß den Ideen dieses Verstandes. Wegen dieser ihrer Beziehung zum göttlichen Verstand, wegen des Seinsanteiles und der Aktualität, die sie vom göttlichen Sein, dem Actus purus, haben, sind sie imstande, zu unserem Erkennen in Beziehung zu treten, uns ihr Sein, ihre Aktualität zu offenbaren, gleichsam den Abglanz, den sie vom göttlichen Lichte an sich tragen, in unsere Seele hineinzuwerfen. Sie *leuchten uns auf,* und so *leuchten sie uns ein.*

Dieses aktuelle Uns-auf- und einleuchten des Erkenntnisgegenstandes wird *objektive Evidenz* genannt. Sie ist, wie ohne weiteres einleuchtet, etwas Objektives, mit dem Gegenstand Verbundenes, aber

nicht etwas absolut Objektives, sondern, wie auch ihr Gegenstück, die von ihr im urteilenden Verstand erzeugte logische Wahrheit — wenn auch in entsprechend umgekehrter Weise — etwas Relatives, etwas in das erkennende Subjekt Hinüberspielendes. Der Gegenstand bestimmt den Verstand, und der Verstand nimmt dieses sein Bestimmtwerden auf, d. h. er erkennt, daß der Gegenstand ihn zur Zustimmung bewegt und nötigt. — Dieser Zwang ist natürlich nicht gegen die Natur des Verstandes, sondern im Gegenteil ihr entsprechend und willkommen : der Verstand tendiert auf die Anziehung des Gegenstandes hin auf diesen hin und ruht in ihm, wodurch in ihm die oben erwähnte complacentia naturalis entsteht. Und diese hat dann das Wohlgefallen der Strebevermögen, des Willens und der sinnlichen Strebekraft, zur Folge. —

Die objektive Evidenz besagt also beides, sowohl, daß der Gegenstand sich dem Verstand kundtut, als auch, daß der Verstand durch den Gegenstand bestimmt wird und dieses sein Bestimmtwerden erkennt. Der Gegenstand ist dem Verstand evident : er leuchtet ihm ein, und der Verstand erkennt den Gegenstand mit Evidenz : er besitzt die klare Einsicht in den Sachverhalt. Die klare Einsicht des Verstandes ist das von der objektiven Evidenz Bewirkte, ist die objektive Evidenz effective oder terminative. Das Erkennenbewirken von seiten des Gegenstandes ist die objektive Evidenz formaliter.

Dem Gesagten zufolge ist der direkte Urteilsakt des Verstandes, der auf den sachlichen Gegenstand selber geht, sozusagen in verschiedene reflexe Akte eingebettet. Indem der Verstand den Gegenstand, der ihm aufleuchtet, *direkt* erfaßt, erkennt er zugleich *reflex*, daß der Gegenstand ihm einleuchtet : und darin besteht die in Frage stehende *objektive Evidenz*, das Motiv der Gewißheit ; erkennt er ferner, daß er sich mit dem Gegenstand vereinigt, der Gegenstand selber wird : und darin besteht die *logische Wahrheit* — die erkannte Übereinstimmung mit dem Gegenstand — und *die Gewißheit;* erkennt er schließlich in diesem Zusammenhang, daß er richtig erkennt, d. h. daß er als Akt wie als Erkenntnisfähigkeit (als Potenz) *wahrhaftig* ist : und das ist die oben durchgesprochene *dritte Grundgewißheit.* (Die Erkenntnis der eigenen Existenz läuft ebenfalls nebenher.)

Die objektive Evidenz ist also wirkliches *Motiv* für den Verstand, Motiv der Gewißheit, und zwar ihr *letztes* Motiv. Sie ist *erkannt* Motiv der Gewißheit. Die Erkenntnis der Wahrhaftigkeit des Verstandes ist nicht Motiv ; sie ist nicht vorher erkannt, um auf den Verstand ein-

zuwirken, sondern wird erst nachträglich erkannt; sie ist nicht subjektiv Motiv (Motiv, das im Subjekt wirkt), wohl aber objektiv Fundament der Gewißheit. Die objektive Evidenz ist Motiv und Fundament zugleich.

4. Die These, daß die objektive Evidenz letzter Grund der Gewißheit ist, ist ebenfalls eine von jenen ersten Wahrheiten, die direkt nicht bewiesen werden können. Denn, wenn wir sie beweisen wollten, würden wir sie unter der Voraussetzung, daß sie richtig ist, im Beweisverfahren selber bereits zur Anwendung bringen. Was beabsichtigen wir denn mit jeder Beweisführung, ganz gleich in welcher Wissenschaft oder welchem Gedankenaustausch des täglichen Lebens sie stattfindet, anders, als den Sachverhalt bezw. seine Gründe *klarzustellen, einsichtig zu machen,* die Termini so herauszuarbeiten, daß sie in ihrer Beziehung zueinander *uns einleuchten*? Und wenn wir bei den ersten Wahrheiten und Grundsätzen kein Beweisverfahren anstellen, unterlassen wir das Beweisverfahren nicht gerade deshalb, weil sie uns unmittelbar, durch sich selber, *einleuchten*?

Unsere These kann also nicht direkt, sie kann allenfalls indirekt bewiesen werden, indem wir wiederum *evident machen*, daß die andern Kriterien, die ebenfalls als letzter Grund der Gewißheit angesprochen werden, es nicht sind bezw. Kriterien nur in Abhängigkeit von der objektiven Evidenz sind.[1]

Letzter Grund der Gewißheit ist nicht irgend ein gefühlsmäßiger Zwang, auf den hin wir etwa die ersten Prinzipien für gewiß halten (Reid und die schottische Schule) oder ein Gefühlsglaube (Jakobi) oder die Nützlichkeit fürs Leben (Pragmatismus). Denn diese drei offenbaren uns nicht die Übereinstimmung des Erkenntnisgegenstandes, der Wahrheit, mit dem Erkenntnisvermögen, sondern die Konvenienz eines Gutes zum Strebevermögen. Es muß aber das *Erkennen* evident sein, und dieses ist evident, weil und insofern sich in ihm die Übereinstimmung der Wahrheit offenbart. Was wir auf einen gefühlsmäßigen Zwang hin oder im Gefühlsglauben oder aus Lebensnützlichkeiten für gewiß halten, das halten wir gezwungen bezw. weil es dem Willen oder dem jeweiligen subjektiven Bedürfen entspricht, aber ohne daß der Verstand die nötige Sicherheit hat, für gewiß.

Unser Verstand (unsere Erkenntnisfähigkeiten — Protagoras, Kant), die klare und deutliche Idee, mit der wir gewisse Wahrheiten

[1] Vergleiche *Jos. Gredt,* Elementa Philosophiae, vol. II[4], n. 699 sqq.

erkennen (Descartes), sind nicht letzter Grund der Gewißheit, denn sie sind vom Gegenstand abhängig. Nicht unser Erkennen ist das Maß der Dinge, sondern umgekehrt, unser Erkennen wird von den Dingen normiert. Und die klare Einsicht ist nur insofern vorhanden, als unser Erkennen sich den Dingen konformiert hat.

Das Zeugnis des Selbstbewußtseins ist die reflexe Offenbarung der evidenten Gewißheit, die man besitzt. Woher kommt aber ihre Evidenz ? Auch hier haben wir nicht den letzten Grund der Gewißheit.

Die Übereinstimmung der Menschen ist nicht letzter Grund. Denn einmal bezieht sich diese Übereinstimmung mehr auf Wahrheiten, die im täglichen Leben von Bedeutung sind, weniger auf die Wahrheiten der Wissenschaft. Sodann ist die Übereinstimmung der Menschen nur ein Zeichen dafür, daß die menschliche Natur die Anlage und das Bestreben hat, die Wahrheit mit Evidenz zu besitzen. Woher aber die Evidenz kommt, diese Frage bleibt offen.

Es bleibt also nur übrig, und die Unvollständigkeit der andern Kriterien verlangt es, daß die objektive Evidenz, das aktuelle Einleuchten des Erkenntnisgegenstandes, der letzte Grund, das letzte Kriterium der Wahrheitsgewißheit ist. Von ihm hängen alle andern Kriterien ab, die als solche noch in Betracht kommen (z. B. der Verstand, die klare Idee), und werden von ihm normiert und befähigt, untergeordnete Kriterien zu sein.

5. Der objektiven Evidenz oder dem evidenten Erkennen kommt das Merkmal der *unbedingten Unfehlbarkeit* zu. Jedes Kriterium, das für die Wahrheit zeugen soll, muß unfehlbar sein, vor allem aber das letzte, die objektive Evidenz, von der die andern abhängen. Diese können per accidens irre führen, und dann sind sie eigentlich keine Kriterien. Ob sie es im Einzelfall sind, ob sie also unfehlbar sind, muß sich daraus ergeben, ob selbst der zufällige Irrtum ausgeschlossen ist. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn man mit *Evidenz* erkannt hat, daß er nicht vorhanden ist.

Die andern Kriterien haben also ihre Unfehlbarkeit von der Unfehlbarkeit der objektiven Evidenz, wie sie auch Kriterien sind, nur in Unterordnung unter diese. Die objektive Evidenz aber ist unfehlbar durch sich selber. Ins Unendliche kann man nicht weiter gehen.

Wo also, so können wir weiter folgern, objektive Evidenz vorhanden ist, da ist auch *unfehlbare Sicherheit* oder Gewißheit, soweit wir deren überhaupt habhaft werden können. Wo objektive Evidenz ist, da ist der Verstand seinem konvenienten Gegenstand appliziert,

da kann er nicht anders als in ihm ruhen, da ist er **Eins** mit seinem Gegenstand. Darüber hinaus noch nach Gründen der Sicherheit suchen wollen, heißt keine gesunde Kritik treiben, sondern die Kritik übertreiben. Der *Verstand* hat in der objektiven Evidenz seine Ruhe, wenn der *Wille* sie noch nicht hat, so ist das eine andere Sache und liegt an den oben erwähnten Gründen: man läßt sich *gegen* die Überzeugung des Verstandes *willensschwankend* machen.

Das ist allerdings zuzugeben, daß wir Menschen eine ganz absolute und ganz unerschütterliche Gewißheit, wie Gott sie hat, nicht haben und nicht haben können. Der Grund ist schon angegeben. Wir sind nicht Actus purus, sondern actus permixtus potentia. Es fehlt uns die entitative, formell absolute Identität zwischen Sein und Erkennen: unser Einswerden mit den Dingen im Erkennen ist ein intentionales. Als leiblich-geistige Wesen haben wir auch keine komprehensive Erkenntnis, wie sie der geschaffene reine Geist und die vom Körper getrennte Seele bereits besitzt: unser Erkennen auf dieser Erde, auch das sublimste, ist nur apprehensives Erkennen. Wir erfassen die Dinge immer nur nach bestimmten Seiten, nie ganz, weil unser Verstand nicht fähig ist, die Einzelwesenheit der materiellen Dinge zu erkennen: der Geist nimmt die Einwirkung der auf das Hier und Jetzt eingeschränkten körperlichen Einzelwesenheit nicht auf.

Und nun wissen wir das alles, wissen, daß wir keine komprehensive, sondern nur eine apprehensive Erkenntnis haben. Und das mag wohl den *Willen* veranlassen, trotz der Gewißheit und Evidenz, die der Verstand besitzt, doch noch nach mehr Sicherheit zu suchen.

Vielleicht ist das auch der Grund dafür, daß man selbst bei gesunder Kritik bisweilen bei der objektiven Evidenz und Sicherheit, die eine Wahrheit positiv und durch sich selber gibt, nicht stehen bleibt, sondern erst dann sich beruhigt, wenn man eingesehen hat, daß die betreffende Wahrheit *nicht anders sein kann.* So machen wir in der Tat, wenn wir ganz kritisch vorgehen, selbst bei den Grundgewißheiten erst dann Schluß mit unserer Untersuchung, wenn wir eingesehen haben, daß wir diese Wahrheiten, selbst wenn wir wollten, nicht bezweifeln können. Es ist also erst die Einsicht in die Unmöglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils, die uns Halt machen läßt.

Aber dieser Umstand bildet keine Instanz gegen unsere These. Denn er deutet nur daraufhin, daß wir auch die durch sich selbst evidenten Wahrheiten schließlich noch auf den Satz vom Widerspruch zurückführen können. Dieser aber, die Unmöglichkeit des kontra-

diktorischen Gegenteils, *leuchtet uns unmittelbar und positiv durch sich selber ein.* Und damit besteht zurecht, daß die objektive Evidenz der letzte Grund der Gewißheit ist.

Das ist überhaupt im Auge zu behalten, daß objektive Evidenz und damit objektive Sicherheit *unbedingt und unter allen Umständen* nur den Grundgewißheiten, in erster Linie dem Satz vom Widerspruch, und den allgemeinen Grundsätzen, also den Wahrheiten, die durch sich selber unmittelbar einleuchten, zukommen — hier ist der Irrtum ausgeschlossen —, und daß bei allen andern Wahrheiten, also den abgeleiteten, durch Schlußfolgerung bewiesenen, objektive Evidenz und objektive Sicherheit nur dann vorhanden ist, wenn die Regeln der Logik bezüglich der Beweisführung genau beobachtet sind. Da hier Fehler vorkommen können, kann man im Einzelfall objektive Evidenz zu haben vermeinen, während sie tatsächlich fehlt. Der Irrtum im Einzelfall schließt aber keineswegs aus, daß der Mensch objektive Evidenz und objektive Sicherheit, auch bezüglich der abgeleiteten, d. h. der meisten Wahrheiten, die wir besitzen, haben kann.

Wer immer also noch nach größerer Garantie verlangt, der geht zu weit und kommt nicht zum Ziel. Hier vollends den *Willen* zu Hilfe rufen, daß dieser gewissermaßen dem Verstand befiehlt, sich trotz mangelnder Einsicht zufrieden zu geben, ist ein unmögliches Unterfangen. Der Wille unterstützt, verstärkt und unterhält die Zustimmung des Verstandes, die dieser bei vorhandener evidenter Einsicht *naturgemäß* gibt — und so haben wir ein freudiges, zuversichtliches Fürgewißhalten, an dem der ganze Mensch beteiligt ist —, der Wille *nötigt* aber nicht den Verstand, *ja* zu sagen, wo dieser *nein* sagen muß. Das wäre ein Attentat gegen die Natur des Verstandes, das wohl vom Menschen, *wenn er will,* begangen werden, das aber nicht *die von der Natur gesetzte Regel* sein kann.

Beim Glaubensakt, wo der Wille ebenfalls eine führende Rolle spielt, weil dem Verstand die klare Einsicht in die geglaubte Wahrheit fehlt, *sieht* der Verstand doch wenigstens *ein*, daß der Zeuge glaubwürdig ist und daß es infolgedessen unvernünftig wäre, das Zeugnis abzulehnen. Und diese Einsicht ist für den Verstand das Motiv, trotz der Dunkelheit der Wahrheit, den Willen auf sich einwirken und durch ihn sich zur Zustimmung bewegen zu lassen. Aber hier, wo *Wissen*, nicht Glauben, und *Wahrheits*gewißheit da sein sollte, ist, wenn der Wille, und nicht die objektive Evidenz *allein*, die *Verstandes*zustimmung *erzeugt*, noch weniger als Glauben vorhanden. Denn die Einsicht in

« die Vernunftgründe », die nach Sawicki (S. 4 ff.) da sind und der Vernunft « gebieten », wenn sie sie auch « nicht nötigen », ist ja wieder eine zweifelhafte, der Vernunft nicht feststehende. Und so bleibt die Vernunft in Ewigkeit in suspenso und hat nie Gelegenheit, sich naturgemäß auszuwirken.

6. Man könnte noch die Frage stellen : wenn das Uns-auf-und -einleuchten der Dinge diesen nicht möglich ist, ohne daß Gott Licht in sie hineinstrahlen läßt, wäre es dann nicht richtiger zu sagen : Gott, sein Licht-austeilen ist der letzte Grund der Gewißheit ? Indes, diese Frage muß verneint werden, obgleich es wahr ist, daß die Dinge nicht imstande wären, uns aufzuleuchten, wenn sie am göttlichen Licht nicht teilhätten. Denn die geschaffenen Dinge haben, wenn auch ein von Gott mitgeteiltes Sein und Licht, so doch ein eigenes, mit dem Sein und Lichte Gottes nicht identisches, sondern von ihm real verschiedenes Sein und Licht. Und mit diesem ihrem *Eigensein* und *Eigenlicht* wirken sie auf uns ein. Gott liegt also nicht auf der *geradeaus* weitergezogenen Linie, auf der die geschaffenen Dinge, unsere Erkenntnisgegenstände, liegen, sondern die Linie wendet sich hinter den Dingen in einem Winkel in der Richtung zu Gott : Gott wirkt nicht direkt durch die geschaffenen Dinge wie durch ein Transparent auf unsere Erkenntnisvermögen, er offenbart uns nicht direkt sein eigenes Licht in ihnen, sondern nur indirekt durch das geschaffene Licht, das er in die Dinge hineingesetzt hat. Dieses leuchtet in uns hinein, und daß es vom göttlichen Lichte herstammt, offenbart sich uns nicht in derselben Schau, sondern erst durch Schlußfolgerung.

III.

1. Sawickis Grundthese ist die Annahme (die er in seiner Abhandlung nicht weiter begründet, sondern auf die Autorität der Edith Landmann stützt), daß uns der Sachverhalt immer nur in unserem Erkennen gegeben sei (S. 3 oben). Infolgedessen erhebt sich die Frage : « Ist unser geistiges Sehen richtig .... wenigstens dann .... wenn wir etwas so deutlich einsehen, wie es unsere Vernunft nur vermag, und ein Sachverhalt sich unserer Überzeugung unwiderstehlich aufdrängt ? » (Ebenda.)

Nach Sawicki sind wir nicht imstande, diese Frage zu beantworten. Die « Wahrheitsbefähigung der Vernunft .... ist nicht unmittelbar einleuchtend. Der Satz, daß die Evidenz unseres Erkennens die

Wahrheit verbürgt, ist selbst nicht evident und kann nicht evident gemacht werden. Wir haben hier keinen direkten Einblick in den Sachverhalt, da wir ja das Objekt immer nur im Erkennen erfassen und deshalb unsere Erkenntnis nicht mit dem Objekt, wie es an sich ist, vergleichen können » (S. 4).

Wir wissen also nicht, selbst wenn wir die Überzeugung, daß wir die Wahrheit erkennen — also objektive Evidenz — haben, ob wir den Sachverhalt so erfassen, wie er an sich ist. M. a. W., die objektive Evidenz als solche, « soweit sie eine Evidenz für uns ist » (S. 2 unten), kann nicht, wenigstens nicht allein, der letzte Grund der Gewißheit sein.

Nun besitzen wir aber trotzdem Gewißheit — Sawicki hält daran fest —, und es läßt sich auch eine Reihe von Vernunftgründen angeben, die das Festhalten an der objektiven Evidenz rechtfertigen. Gründe sind z. B. : « Die Überzeugung, daß wir befähigt sind, Wahrheit zu erkennen, ... lebt in uns als etwas Unwillkürliches, Naturgegebenes. » Oder : « Die Wahrheitsbefähigung des Geistes ist .... ein Postulat der Wissenschaft und jeder sinnvollen Betätigung der Vernunft », und andere (S. 4, 5). « Eine innere Evidenz aber ist damit nicht gewonnen » (S. 5).

Was darum diesen Gründen an Überzeugungskraft fehlt, das ergänzt *der freie Wille*, der durch den *Akt des Vertrauens*, das er uns zur Vernunft einflößt, uns doch noch das für gewiß halten läßt, was die Vernunft mit deutlicher Einsicht erkennt (S. 5).

Weil dieses Vertrauen sich auf die erwähnten Vernunftgründe stützt, die so stark sind, « daß es nicht bloß als *vernünftig*, sondern als ein *Vernunftgebot* », wenn auch nicht als « Vernunftnotwendigkeit », « bezeichnet werden kann », so ist es kein « blindes Vertrauen » (S. 7). Jedenfalls ist es hinlänglich (und damit auch diese neue Begründung unserer Wahrheitsgewißheit) vor der Vernunft gerechtfertigt (ebenda).

Ein Zirkel ist es nicht, noch eine Kette ohne Ende, wenn die Vernunftgründe durch den Akt des Vertrauens ergänzt werden und dieser sich wiederum auf die Vernunftgründe stützt. Denn das Vertrauen beim evidenten Erkennen stützt sich letzthin nicht bloß auf die erwähnten äußern Gründe, sondern ist in dem evidenten Erkenntnisakt selbst eingeschlossen. « Der letzte Gewißheitsgrund schließt beide Momente zusammen, es ist die vom natürlichen Vertrauen zur Vernunft getragene Evidenz oder das natürliche Selbstvertrauen der evident erkennenden Vernunft » (S. 7).

2. In meinem Aufsatz : Zur Frage nach der Natur des Gegenstandes

der äußern Sinne (in dieser Zeitschrift 1924, S. 158 ff.) und dem oben zitierten: Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis (1925, S. 145 ff., 299 ff.) habe ich bereits die Unhaltbarkeit der These, daß das Objekt des Erkennens uns immer nur im Erkennen und infolgedessen subjektiv modifiziert gegeben sei, zu zeigen versucht. Sawicki zeigt hier ebenfalls, wenn er es natürlich auch nicht ausspricht und nicht zugestehen wird, wie weit man kommt, wenn diese These folgerichtig in Anwendung gebracht wird: bis zum Aufheben des Denkens überhaupt.

Wenn uns der Sachverhalt immer nur im Erkennen gegeben ist und wir unsere Erkenntnis nicht mit dem Objekt, wie es an sich ist, vergleichen können, dann ist uns ja jegliche Möglichkeit genommen, einen Sachverhalt in seinem Ansich zu erreichen. Dann erhebt sich aber auch die durchaus berechtigte Frage: Wie steht es denn mit dieser Behauptung selber? Ist das Erkennen dessen richtig, der diese These aufstellt; ist wenigstens der in ihr ausgesprochene Sachverhalt in seinem Ansich gegeben? Ja oder Nein?

Wenn *ja*, dann hätten wir wenigstens den einen Fall, in dem die objektive Evidenz das letzte Kriterium wäre und der Wille und das Vertrauen nicht die Rolle zu spielen hätten, die ihnen sonst zugewiesen wird. — Aber wie rechtfertigt dann dieser einzige Fall seine Ausnahmestellung, wo ist wiederum das Kriterium, das ihn als objektiven Sachverhalt, als sichere Wahrheit erweist?

Wenn aber mit *nein* geantwortet werden muß, welchen Wert hat dann die aufgestellte Behauptung und die ganze Auseinandersetzung, die sie erhärten will? Dann braucht es freilich einen starken Willen und einen kräftigen Akt des Vertrauens, um diese Sachverhalte für gewiß zu halten. Umsomehr, als auch der Leser, für den die Abhandlung geschrieben ist, an die vorgelegten Sachverhalte nicht unmittelbar herantreten kann, sondern sie ebenfalls in sein eigenes Erkennen hineinstellt, ohne die Möglichkeit zu haben, seine Erkenntnis und die Erkenntnis des Schreibers, also das nunmehr *doppelt subjektiv modifizierte* Objekt mit dem Objekt in seinem Ansich zu vergleichen. Trotz größter Willensanstrengung dürfte es da nicht mehr gelingen, den objektiven Sachverhalt aus der subjektiven Versenkung herauszuholen.

Das Gesagte macht deutlich, daß der Ausgangspunkt und der Weg, der hier eingeschlagen wird, um die objektive Gewißheit zu retten, verfehlt sind. Wir dürfen die Frage gar nicht stellen: ist unser

Erkennen richtig ?, in der Absicht, erst zu untersuchen, ob es richtig ist oder nicht, und dann noch zu dem Resultat kommen : es ist nicht richtig oder wir wissen nicht, ob es richtig ist, da der Sachverhalt uns immer nur im Erkennen, also mit «einem subjektiven Faktor» (Sawicki, S. 3 oben) gegeben ist. Wer so philosophiert, der fährt sich gleich von vornherein fest bezw. kann gar nicht vom Stapel fahren. Und die aufgebotene Willensanstrengung wird ihn in Wirklichkeit nicht — sondern nur scheinbar — flott machen können.

Nein, die Wahrheiten, daß unser Erkennen richtig ist, daß wir trotz der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis diesen in seinem Ansich erreichen, daß die objektive Evidenz der letzte Grund der Gewißheit ist, — diese Wahrheiten müssen von uns, ob wir wollen oder nicht, als durch sich selbst evidente, unfehlbare Wahrheiten angenommen werden. Sie sind dann auch, um im Bilde zu bleiben, das solide Fahrzeug, das ohne Schwierigkeit vom Stapel läuft und dabei soviel Gewicht hat, daß es uns sicher über das wogende Meer dahinträgt und uns instand setzt, dieses zu beherrschen.

Das Unendliche in der Aufeinanderfolge.

Von P. Hildebrand FLEISCHMANN O.S.B., St. Joseph i. W.

Zur Rechtfertigung unseres Lösungsversuches in dieser Frage[1] geben wir hier einige Ergänzungen und Erklärungen.[2] Es handelt sich zunächst darum, ob das Unendliche, das in einer successio ab aeterno gegeben ist, ein metaphysisch oder nur ein mathematisch Unendliches ist.

I.

Vom Unendlichen haben wir keinen rein positiven Begriff. Wir gelangen zum Begriff des Unendlichen auf dem Wege der Negation. Wir erfassen zunächst ein Endliches, wie es unserer Erfahrung zugänglich ist und verneinen an diesem Begrenzten die Grenze. Wir denken uns die Grenze weg und erhalten so einen positiv-negativen Begriff des Unendlichen. Dabei ist wohl zu unterscheiden zwischen Phantasievorstellung und Begriff. Welcher Art das Phantasiebild ist, das die Begriffsbildung des Unendlichen begleitet, ist belanglos. Der Verstand kann abstrahieren von dieser oder jener Bestimmtheit. Wir sehen, daß es größere und kleinere Quantitäten gibt, daß eine Quantität zu- und abnehmen kann, und somit die *bestimmte* Grenze akzidentell ist ; daß aber die Grenze *überhaupt* der Quantität akzidentell sei, das können wir nicht ohne weiteres sehen. Das könnten wir nur, wenn wir von einer tatsächlich existierenden unendlichen Quantität Kenntnis hätten oder doch erschließen könnten, daß eine solche in sich möglich ist. Wir kommen so nur zum Allgemeinbegriff der Quantität, aber selbstverständlich der *endlichen* Quantität. Nun kann aber der Verstand an diesem positiven Allgemeinbegriff noch die Negation der Grenze als solcher willkürlich hinzufügen und sich so den Begriff des wirklich Unendlichen machen. Und dieser ist es, der für unsere Frage in

[1] Cf. « Divus Thomas », Bd. III, 4. Heft, S. 385 ff. und « Ephemerides Theologicae Lovanienses », Annus III, fasc. 1, pp. 5-28.

[2] Cf. *de Munnynck*, Le commencement du monde, « Divus Thomas », Bd. IV, 1. Heft, S. 33-39. Unsere Ausführungen hier sind eine Antwort auf diesen Artikel.

Betracht kommt. Der Begriff, den sich der Ungebildete vom Raum, von der Zeit oder vom Universum macht, sieht in Wirklichkeit nicht ab von einer Grenze. Er denkt sich etwas sehr Großes. Aber immer enthält sein Begriff eine Grenze, es sei denn, er komme zu jener Abstraktion, die der Philosoph macht, indem er ausdrücklich jede Grenze ausschließt. Das Unendliche, mit dem wir es in unserer Frage zu tun haben, ist das Unendliche in der *Vielheit*. Es soll also immer nur von diesem im folgenden die Rede sein.

Der Begriff, den sich der Mathematiker vielfach vom Unendlichen macht, bezeichnet Größen, die größer sind, als daß er sie noch bestimmen und ausdrücken kann. Unsere Zahlen und Formeln sind beschränkt ; somit gibt es Größen, deren Wert wir nicht mehr ausdrücken können. Sie sind mit Bezug auf unsern Verstand indeterminierbare Größen. Sie sind zunächst nur *relativ* indeterminabel, mit Bezug auf unsere Fähigkeit, sie zu bestimmen. Ob sie *absolut*, also in sich, noch determiniert und begrenzt sind oder nicht, kommt für den Mathematiker nicht mehr in Frage. Sie können aber in sich sehr wohl determiniert und für einen reinen Geist determinabel sein. Solche Größen, obwohl tatsächlich endlich, werden vom Mathematiker als unendlich angesehen und gleich unendlich gesetzt. Dieser Begriff des Unendlichen bezeichnet also Größen, nur insofern sie über eine *bestimmte*, durch unsere Fassungskraft gezogene Grenze, aber nicht, insofern sie über *jede* Grenze hinausgehen. Dieser Begriff bezeichnet also an und für sich noch kein wirklich Unendliches. Es bleibt im Begriff noch unbestimmt, ob es in der Tat eine endliche oder eine unendliche Größe ist. Wenn aber das, was dieser Begriff bezeichnet, ein wirklich Unendliches ist, so hat er es nur unvollständig und dunkel bezeichnet. Es ist somit dieser mathematische Begriff des Unendlichen ein conceptus incompletus, obscurus.

Selbstverständlich macht der Mathematiker sich auch den Begriff der aktual unendlichen Größe und faßt dann das Unendliche genau so wie der Metaphysiker. Aber hier sprechen wir vom Mathematiker nur im Gegensatz zum Methaphysiker, insofern er sich einen andern Begriff macht als dieser. Es frägt sich ja hier : gibt es ein mathematisches Unendliches zum Unterschied vom Metaphysischen. Freilich haben die Mathematiker das Unendliche in verschiedenem Sinne genommen und allerlei Definitionen desselben gegeben. Das hat aber mit unserer Frage nichts zu tun. Denn wie immer die Mathematiker das Unendliche fassen mögen, die von ihnen bezeichnete Größe muß *in sich betrachtet*,

d. h. metaphysisch genommen, entweder endlich oder unendlich sein. Es kann sich also beim Mathematiker, wenn er einen andern Begriff hat als der Metaphysiker, nur handeln, um eine andere Art, das Unendliche aufzufassen. Das Unendliche selbst aber, das einer ewigen successio zugrunde liegt, kann nicht zweifach sein. Somit scheidet hier jeder mathematische Begriff aus. Es handelt sich ja auch nicht um eine mathematische Aufgabe, sondern um eine metaphysische Frage.

Aus dem Gesagten ersieht man, daß das *mathematische* Unendliche als bezeichnete Sache nicht einem *Metaphysischen* gegenübergestellt werden kann, da es ja metaphysisch betrachtet, entweder endlich oder unendlich sein muß. Es lassen sich nur zwei *Betrachiungsweisen* einander gegenüberstellen: das Unendliche mathematisch und metaphysisch betrachtet. Sie stehen einander gegenüber wie conceptus incompletus, obscurus und conceptus completus, clarus. Es darf also, will man genau sein, das infinitum nicht gegliedert werden in ein mathematicum und metaphysicum. Dies könnte die falsche Vorstellung erzeugen, als sei das wirklich Unendliche zweifach, wo es doch nur eine in sich eindeutige Sache ist. Denn wirklich in sich ohne Grenze sein, kann nicht mehr zweifach sein, da es ja auch nicht zweierlei Grenzen gibt, wo es sich um die unendliche Vielheit handelt. Jede Vielheit ist in sich entweder endlich oder unendlich. Entweder hat etwas eine Grenze oder es hat keine. Dieser kontradiktorische Gegensatz läßt ein Drittes, ein Mittleres nicht zu, und diesem « Entweder-Oder » kann auch das mathematische Unendliche [1] sich nicht entziehen. Jede Quantität muß entweder endlich oder unendlich sein. Eine Quantität, die in sich weder endlich noch unendlich, weder begrenzt noch unbegrenzt wäre, kann es nicht geben.

Wenn also nach der Möglichkeit einer successio ab aeterno gefragt wird, so muß das Unendliche, das in ihr gelegen ist, metaphysisch und nicht mathematisch, absolut und nicht bloß relativ genommen werden. Die Frage ist ja auch nicht, ob eine Abfolge möglich ist, die von uns nicht gemessen werden kann, sondern, ob eine in sich tatsächlich unendliche Aufeinanderfolge möglich ist. Hier darf sich der Philosoph nicht mit dem obskuren, unvollkommenen Begriff des Mathematikers begnügen, sondern er muß seiner Untersuchung den

[1] Wenn wir vom mathematischen Unendlichen sprechen, so meinen wir die durch den mathematischen Begriff bezeichnete Größe oder Vielheit. Wenn der Mathematiker sich das Unendliche anders denkt als der Metaphysiker, so folgt daraus nicht, das es ein mathematisches Unendliches als solches gibt.

klaren, scharfen Begriff des Unendlichen zugrunde legen. Es darf also auch gar nicht einmal gefragt werden, ob das Unendliche, das in diesem processus in infinitum enthalten ist, ein Mathematisches oder ein Metaphysisches sei. Es gibt ja nur *ein* Unendliches in der Vielheit, das tatsächlich ein solches ist.

Trifft dieses Unendliche denn auch zu in unserer successio ab aeterno ? Ja, denn die Vielheit ihrer Glieder ist entweder endlich oder unendlich. Ein Drittes, sagten wir, gibt es nicht. Ist sie nun endlich, so hat sie mit « eins » angefangen und ist darum nicht ab aeterno, und dann ist auch von einem processus in infinitum oder von einer successio infinita keine Rede mehr. Also kann sie nur unendlich sein. Wir setzen demnach mit Recht eine absolut unendliche Vielheit der Glieder in unserer Argumentation voraus.

Doch wir gehen auf die Sache noch näher ein. Das Unendliche in der Vielheit kann in einem dreifachen Sinne genommen werden : 1. in dem eben erklärten mathematischen Sinne. So bezeichnet es eine für uns indeterminable Größe, eine Größe, die von uns nicht mehr bestimmt werden kann ; 2. als infinitum in potentia ; 3. als infinitum in actu oder, besser gesagt, als tatsächliches infinitum im eigentlichen und absoluten Sinne.

Das infinitum in potentia ist eine progressio in infinitum, ein processus, der mit einem Ersten beginnt und der an kein Ende kommt, mag er auch noch solange fortgesetzt werden. Wir geben die bekannten Beispiele. Man denke sich den Teilungsprozeß einer Strecke in ihre partes proportionales. Dieser Prozeß erreicht nie ein Letztes. Die Denk- und Willensakte eines Engels erfolgen nacheinander in alle Ewigkeit, ohne zu enden. Auch die Abfolge der Tage einer in Ewigkeit dauernden Welt, wäre ein solches infinitum in potentia. [1] Aber nicht etwa die *möglichen* Tage bilden dieses infinitum in potentia, sondern die *wirklichen* Tage in ihrer ständigen, unaufhörlichen Aufeinanderfolge. Ob auch die Vielheit aller möglichen Glieder unendlich ist, — wie ja auch die Menge der Possibilien überhaupt als unendlich groß angesehen wird — die Viellheit der wirklichen Glieder kann nie unendlich werden. Sie ist und bleibt endlich, denn « ex additione

[1] Wir meinen hier eine Welt, die begonnen hat und *in Ewigkeit* fortdauert. Anders ist es bei einer *von Ewigkeit* bestehenden Welt. Hier kann es sich nicht mehr bloß um ein infinitum in potentia handeln, wie wir nachher noch sagen werden.

finiti numquam fit infinitum». Was unendlich an dieser Reihe ist, das ist nicht die Gliederzahl, sondern der processus, die Vermehrbarkeit. Es ist nur eine endlose progressio. Darum wird es auch bloß ein infinitum syncategorematice genannt, weil nicht die Glieder als solche oder die Vielheit unendlich ist, sondern nur der processus, der eine dictio syncategorematica ist mit Bezug auf die Glieder. Dies infinitum ist also kein eigentliches infinitum in quantitate, und von ihm gelten nicht die Axiomata, die die Scholastiker vom infinitum aussagen. Darum sagt Gutberlet: «Nicht soviel, daß nicht mehr», und «das Unendliche ist nicht *in* ihm, sondern *außer* ihm».[1] Es wird definiert: «potentialitas sine termino, quae possit sine fine suscipere alium et alium actum» (Gredt Elementa[4], n. 365). Der hl. Thomas erklärt es in de Verit. 2, 10 folgendermaßen: «Dicitur infinitum potentiâ, quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto.» Man nennt dieses infinitum auch mit Recht ein *indefinitum*. (Gredt, l. c. und Gutberlet, l. c., S. 11.)

Auch dieses ist den Mathematikern sehr geläufig. Sie definieren es als jene Größe, deren reciproker Wert gleich Null ist $\left(\frac{1}{\infty} = 0\right)$. Es kann darum auch dieses Unendliche ein mathematisches Infinitum genannt werden. Da es aber auch den Philosophen geläufig ist und darum der Mathematik als solcher nicht eigentümlich ist, so empfiehlt es sich wohl weniger, dieses als mathematisches Unendliches zu bezeichnen. Es steht aber im Gegensatz zum Unendlichen im eigentlichen Sinne. Dieses eigentliche Unendliche wäre, da wir ja nur vom infinitum in multitudine sprechen, eine Vielheit, die in sich unbegrenzt wäre, die absolut genommen tatsächlich unendlich wäre. Dieses infinitum ist das einzige eigentliche infinitum. Ein Unterscheidungsgrund, der noch eine Einteilung in Mathematisches und Metaphysisches erlaubte, ist noch nicht gefunden worden. Es kann auch keinen geben, da dieses Unendliche ja durch das Fehlen jeglicher Grenze definiert wird. Nur per accidens kann in ihm noch ein Unterschied gemacht werden, je nachdem die Vielheit geordnet ist *nebeneinander* oder *nacheinander*. Es kann sich handeln um eine unendliche Menge gleichzeitig existierender Dinge oder um eine unendliche Menge aufeinanderfolgender Glieder, wie es bei der successio ab aeterno der Fall ist. Das erste ist das

[1] *Gutberlet*, «Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet.» Seite 10.

infinitum in actu, und das zweite haben wir genannt das *infinitum in successione.* Es ergibt sich somit folgendes Schema:

<table>
<tr><td rowspan="3">infinitum
in multitudine</td><td rowspan="2">infinitum categorematice</td><td>infinitum in actu</td></tr>
<tr><td>infinitum in successione</td></tr>
<tr><td colspan="2">infinitum syncategorematice = infinitum in potentia.</td></tr>
</table>

Wenn das infinitum in successione, wie wir ja glauben, unmöglich ist, so fiele es natürlich bei einer endgültigen Einteilung fort.

Nun sehen wir zu, welcher Art das Unendliche ist, das von unserer successio ab aeterno gebildet wird. Ein infinitum in potentia kann es nicht sein. Denn dann hätte die successio mit eins angefangen und könnte ja nicht mehr von Ewigkeit her sein. Sie bestände auch nur aus endlich vielen Gliedern bis zum Jetzigen. Unsere Frage wäre gegenstandslos. Denn die Möglichkeit eines solchen processus in infinitum bestreitet niemand. Hier muß aber der processus in infinitum ascendendo, nicht descendendo genommen werden. Er hat ein Letztes, aber kein Erstes. Die Abfolge ist rückwärts gesehen unendlich. Sie hat keinen Anfang, und demnach muß jedes Glied unendlich viele vor sich haben. Gehen wir in der Reihe auch noch soweit rückwärts, jedes Glied, das wir treffen, hat unendlich viele vor sich, und kein Glied ist in der Reihe, das nicht unendlich viele vor sich hätte. Unser processus setzt die Unendlichkeit der Gliedermenge voraus, während das infinitum in potentia sie wesentlich ausschließt. Es ist also unser infinitum ein infinitum in successione, d. h. ein wirklich Unendliches. Die Glieder existieren zwar nicht notwendig gleichzeitig. — Es ist kein infinitum in actu. — Es sind aber doch ihrer unendlich viele. Daran kann, glauben wir, kein Zweifel sein, daß es sich hier um ein infinitum handelt im absoluten und metaphysischen Sinne. Denn — um es noch einmal zu begründen —, falls die Tage und Zeugungen von Ewigkeit sind, so sind ihrer, rein metaphysisch betrachtet, entweder endlich viele oder unendlich viele; ganz einerlei, ob ich dafür eine Zahl, einen mathematischen Ausdruck habe oder nicht. Wenn *endlich* viele, mag ihre Vielheit noch so groß sein und kein Mathematiker sie bestimmen können, es ist und bleibt eine endliche Reihe, die eine Grenze, einen Anfang hat. Und dann hätten wir ja recht, wenn wir behaupten, daß es eine ewige Aufeinanderfolge nicht gibt. Wenn aber *unendlich* viele, so haben wir mit vollem Recht die aus der Definition

des Unendlichen sich ergebenden Axiomata auf sie angewandt, um zu zeigen, daß eine unendliche Gliedermenge sich nicht abwickeln, sich nicht erschöpfen konnte, was doch der Fall sein mußte, um zu dem jetzigen Gliede zu gelangen.

Wer in unserer Frage an ein infinitum denkt, das nicht im eigentlichen, metaphysischen Sinne ein solches ist, der hat die Frage als solche nicht verstanden. Mag immerhin ein Begriff des Unendlichen möglich sein, der an der bezeichneten Größe eine Grenze weder setzt noch ausschließt, ein Begriff, der von der Grenze absieht, ohne sie auszuschließen, — ob ein solcher Begriff gebildet werden kann, darüber soll hier nicht gestritten werden — immerhin wäre ein solch unvollständiger, dunkler Begriff, der es offen ließe, ob die bezeichnete Sache begrenzt oder unbegrenzt ist, bei unserer Untersuchung sorgfältig zu vermeiden.

Wir haben gesagt, das Unendliche in der Vielheit könne nur in einem dreifachen Sinne genommen werden: im bezeichneten mathematischen Sinne als indeterminable Größe, im uneigentlichen Sinne als infinitum in potentia und endlich im eigentlichen Sinne als tatsächliches infinitum (sei es ein infinitum in actu, sei es ein infinitum in successione). Dies letzte allein könnte man das metaphysische Unendliche nennen.[1] Ein anderes gibt es nicht. P. de Munnynck führt uns ein metaphysisches Unendliches vor mit folgenden Worten: «Cet infini ... est la quantité tout court dans toute la plénitude de son être. L'infini qui nous occupe est la quantité *intégrale*. Ce serait à peu près l'idée platonicienne de la quantité, renfermant sans limite toute quantité possible. C'est là l'idée que les philosophes se font ordinairement de l'infini quantitatif. Nous l'appellerons l'infini métaphysique.» a. a. O., S. 36.

Wir können es nicht glauben, daß dies der Begriff ist, den sich die Philosophen vom Unendlichen in der Quantität machen. Dies trifft gewiß nicht zu in unserer Frage, wo es sich um eine unendliche Vielheit von Gliedern, z. B. von Löwen oder Tagen, handelt. Mit der Frage nach der successio infinita haben sich die Philosophen viel

[1] Es liegt eigentlich kein Grund vor, von einem metaphysischen Unendlichen zu sprechen, da es ja kein Gegenstück hat, und metaphysisches und mathematisches Unendliches nicht zwei verschiedene Arten des Unendlichen sind. Wenn der Mathematiker alle *möglichen* Zahlen unendlich nennt, so ist das dasselbe infinitum, wie wenn der Philosoph alle Possibilien unendlich sein läßt. Es hat dies also mit einem mathematischen Unendlichen nichts zu tun. Ob die Possibilien ein infinitum in actu oder in potentia sind, ist für unsere Frage belanglos.

beschäftigt, aber bei keinem findet sich jenes metaphysische Unendliche angedeutet, wie es P. de Munnynck beschreibt. Wenn sich der Philosoph von einer unendlichen Vielheit von Löwen einen Begriff macht, kann er schwerlich an eine subsistierende Quantität denken, die jede mögliche Quantität in sich schließt. Wie hätten wir also nach der Terminologie von P. de Munnynck das Unendliche metaphysisch genommen, anstatt mathematisch ? Nach seiner Terminologie haben wir es ja gerade nicht metaphysisch genommen.

II.

In der gegenwärtigen Kontroverse muß der Fragepunkt genau ins Auge gefaßt werden. Unsere Frage lautet: ist eine successio ab aeterno möglich. Demnach dürfen wir uns nicht begnügen mit dem einen Gesichtspunkt der Kausalität und fragen, ob es ein Glied gibt, das seiner Natur nach notwendig das Erste ist, sondern ob überhaupt ein erstes Glied in der Reihenfolge ist. Freilich, jene Unmöglichkeit, die der hl. Thomas in der subordinatio per se im Auge hat, gilt nicht für die subordinatio per accidens, weil sie sich aus der Kausalität ergibt. Die untergeordnete Ursache verlangt eine höhere und ist von ihr in ihrem Wirken abhängig. Nur die erste Ursache ist also die causa sufficiens. Abhängige Ursachen verlangen notwendig eine unabhängige. Dieser Grund richtet bei unwesentlich geordneten Ursachen nichts aus. Keine weist notwendig auf eine Erste hin. Somit ist es für solche Ursachen einerlei, ob sie unendlich oder endlich viele vor sich haben. Darin geben wir dem hl. Thomas recht. Aber ist denn damit die Frage schon gelöst, daß man sich auf diesen einen Gesichtspunkt beschränkt ? Muß man nicht vielmehr auch andere Gesichtspunkte ins Auge fassen, wenn es sich herausstellt, daß sie für die Möglichkeit der fraglichen Sache von Bedeutung sind ? Man will ja bei der Frage, ob die Zeugungen und Tage unendlich sein können, doch wohl wissen, ob es tatsächlich möglich ist. Man fragt also nicht bloß abstrakt, ob es vom Gesichtspunkt der Ursächlichkeit ein Widerspruch ist, sondern ob es überhaupt sein kann. Auch der hl. Thomas stellt sich konkret die Frage: ist eine successio ab aeterno möglich. Es kommt ihm ja darauf an, den Anfang dieser unserer jetzt existierenden Welt als nur durch die Offenbarung sicher erweisbar hinzustellen. Es muß also gefragt werden: gibt es irgend etwas, was eine successio infinita unmöglich macht, und wäre es auch der Umstand, daß ein Glied von

Gott geschaffen sein muß.[1] Wir haben uns auf diesen Grund nicht gestützt, weil wir glaubten, es aus der Natur der successio und des Unendlichen beweisen zu können, ohne Gottes Dasein vorauszusetzen. Das Nacheinander schließt einen Transitus notwendig ein; das Unendliche schließt ihn notwendig aus. Beide vertragen sich nicht. Das Nacheinander stellt ein Durchschreiten nicht bloß einzelner Glieder, sondern ganzer Reihen von Gliedern dar. Ist der Prozeß an ein Letztes gekommen, so hat sich eine unendliche Vielheit erschöpft, das Unendliche hat sich abgewickelt.

Wir haben, um dies deutlicher zu machen, den ordo successionis betont. Wir waren dabei weit entfernt, die subordinatio per accidens zu einer subordinatio per se zu machen, zumal wir von subordinatio *causarum* an der betreffenden Stelle gar nicht gesprochen haben. Wir sprachen von einer ganz andern Abhängigkeit, von jener, die besteht zwischen dem conditionatum und der conditio. Diese hat mit *Ursächlichkeit* nichts zu tun, ist aber eine wahre *Abhängigkeit*. Es gibt eben eine zweifache Abhängigkeit und einen zweifachen ordo: eine Abhängigkeit von Ursachen und eine Abhängigkeit des conditionatum von der conditio, einen ordo causarum und einen ordo successionis. In der successio sind die vorhergehenden Glieder Bedingung nicht dafür, daß die folgenden wirken können, sondern dafür, daß sie überhaupt kommen können. Selbstverständlich ist der heutige Tag denkbar und möglich ohne die frühern, und dieser Mensch denkbar ohne die Vorfahren, aber in der tatsächlichen Ordnung, so wie die Dinge sich einmal gestaltet haben, setzt doch der heutige Tag den gestrigen voraus, und dieser Sohn alle seine Vorfahren, die er tatsächlich hat, und, wenn er der Nachkomme unendlich vieler ist, so setzt er sie alle voraus, und, falls wir in der Voraussetzung bleiben, sind sie alle Bedingungen gewesen für sein Geborenwerden. An sich wäre es anders denkbar und hätte anders sein können. Das ist aber nicht die Frage, sondern die Frage ist, ob es tatsächlich möglich ist, daß einer von unendlich vielen abstamme. Wenn er von unendlich vielen abstammt, so sind unendlich viele Bedingungen nacheinander und

[1] Aus diesem Umstand kann die ewige Aufeinanderfolge nicht widerlegt werden. Nach thomistischem Schöpfungsbegriff ist es kein Widerspruch, daß alle Glieder in gleicher Weise von Gott erschaffen sind; weil geschaffen sein und angefangen haben beim hl. Thomas nicht gleichzusetzen sind, und nach ihm alles Seiende ohne Ausnahme von Gott erschaffen sein muß.

abhängig voneinander der Reihe nach erfüllt. Es ist dies keine innere, wesentliche Abhängigkeit, aber doch eine tatsächliche.

Was die Ansicht des hl. Thomas angeht, so haben wir auf seine zurückhaltende Stellung schon hingewiesen. Der heilige Lehrer stellt nicht die positive Möglichkeit einer successio infinita als These auf, die er positiv beweist. Er hat keinen Grund angeführt für die innere Möglichkeit. Er begnügt sich, die Gegengründe als nicht zwingend darzutun. In Contra Gentes II 38 zählt er sechs Gründe auf, die nach den Gegnern den Anfang der Welt erweisen sollen, unter denen an dritter Stelle unser Argument steht : « quia infinita non est transire : si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita. . . . . » Er leitet die Beantwortung ein mit folgenden Worten : « Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, *licet probabilitatem habeant*, sufficit tangere, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta. » Er läßt also den Gegengründen eine Wahrscheinlichkeit. Er beweist nicht die Möglichkeit der infinita successio positiv, sondern nur negativ, indem er die angeführten Widersprüche nicht gelten läßt. Dieser negative Standpunkt : nobis non apparet repugnantia ist naturgemäß keine endgültige Lösung der Frage, wie auch Johannes a S. Thoma sagt : « quam D. Thomas semper difficillimam reputavit et insolutam reliquit. » Philos. nat. I P. q. 24 a. 2. Wird also etwas gefunden, woraus ein Widerspruch sich klar ergibt, so muß man über den hl. Thomas hinausgehen. Dann ist eine Weiterentwicklung seiner Lehre am Platze.

Der Gerechtigkeitsbegriff
des
hl. Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung
für die
Theologie der Frühscholastik.

Von Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

Anselm von Canterbury ist der erste, der sich eingehend mit dem Begriff und dem Wesen der Gerechtigkeit und der habituellen Sünde beschäftigt hat. Dies war ihm durch seine Arbeiten über die Erbsünde und die Erlösung, die den Hauptbestandteil seines Lebenswerkes ausmachen, nahegelegt worden. Er hat denn hier auch bahnbrechend für die ganze Frühscholastik gewirkt. Nach ihm lassen sich in diesen Fragen eher Rück- als Fortschritte über ihn hinaus feststellen.

1. Der Gerechtigkeitsbegriff in der Theologie Anselms.

1. Grundlegend für seine Lehre ist seine Darstellung des *Willens* [1]: Der Ausdruck ‚*Wille*' wird äquivok gebraucht. Als Wille wird nämlich das Instrument des Willens, das was wir heute Fähigkeit des Willens nennen, bezeichnet. Wille heißt aber auch die Neigung (affectio) dieser Fähigkeit. Eine solche Neigung ist z. B. die Liebe zum Kind, die sich immer im Willen der Mutter findet, und auf Grund deren diese immer bereit ist, das Wohl des Kindes zu wollen, mag sie nun eben daran denken oder nicht. — Der Wille als Instrument ist der Seele naturhaft verbunden.

Grundlegende Neigungen des Willens sind zwei zu verzeichnen, die *affectio volendi commodum* und die *affectio volendi iustitiam.* [2] Die Neigung zum Angenehmen (commodum) treibt den Menschen im allgemeinen zum Streben nach Beseligung: so im einzelnen dazu, zu pflügen und zu arbeiten, um Gesundheit und Leben zu bewahren,

[1] *F. Baeumker,* Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. X 6.) Münster (1912).

[2] Liber de Voluntate. — SSL 158, 487.

worin er etwas Angenehmes erblickt. Die Neigung zur Rechtheit (rectitudo) bewegt ihn, nach Rechtheit und Gerechtigkeit zu streben: so z. B. wenn er unter Mühen sich Kenntnisse aneignen will, um zu wissen, wie er recht und gerecht sein Leben einstellen soll.[1] — Die *affectio volendi commodum* ist untrennbar mit dem Willen als Instrument verbunden, während die *affectio volendi iustitiam* verloren gehen kann. Beide Neigungen sind ausschließlich für die ganze Willensbetätigung bestimmend: was nicht auf Grund der einen angestrebt wird, geschieht unter dem Einfluß der andern.[2]

2. Wichtig ist nun in der Lehre des Anselmus, daß Gerechtigkeit (iustitia) und Rechtheit (rectitudo) nicht zwei völlig äquivalente Begriffe darstellen. Die Gerechtigkeit ist einzig im Willen, der das, was recht ist, um der Rechtheit willen anstrebt[3]; sie ist die um ihrer selbst willen *bewahrte* Rechtheit des Willens.[4] Die Gerechtigkeit ist nicht identisch mit dem Willen, aber sie ist *im* Willen.[5] Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit kann nur im Willen sein.[6]

Wenn Anselm auch manchmal die *affectio rectitudinis* mit der *iustitia* gleichsetzt[7], so will er gewiß dadurch nicht den Unterschied,

[1] De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, q. 3, c. 11. — SSL 158, 536: « Per affectionem quidem, quae est ad volendum commodum, semper vult homo beatitudinem et beatus esse: per illam vero, quae est ad volendum rectitudinem, rectitudinem vult et rectus, id est iustus esse. Propter commoditatem autem vult aliquid, ut cum vult arare vel laborare, ut habeat, unde tueatur vitam et salutem, quae commoda iudicat esse. Propter rectitudinem vero, ut cum vult cum labore discere, ut sciat recte, id est iuste vivere. »

[2] De Voluntate. — SSL 158, 487.

[3] Dialogus de Veritate. c. 12. — SSL 158, 482: « Voluntas ergo illa iusta dicenda est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. »

[4] *Ebenda.* — SSL 158, 485: « Indubitanter itaque possumus dicere, quia iustitia est rectitudo voluntatis, quae rectitudo propter se servatur. »

[5] De conceptu virginali. c. 4. — SSL 158, 436: « Nihil enim, sive substantia, sive actio, sive aliquid aliud per se consideratum, est iustum, nisi iustitia; aut iniustum, vel peccatum, nisi iniustitia; nec ipsa voluntas, in qua est iustitia, sive iniustitia. Aliud enim est vis illa animae, qua ipsa anima vult aliquid: quae vis instrumentum volendi potest dici (sicut visus instrumentum videndi) quam voluntatem nominamus: et aliud est iustitia, quam habendo iusta voluntas, et qua carendo iniusta vocatur. »

[6] *Ebenda*, cap. 3. — SSL 158, 436: « Sciendum quoque est, quia iustitia non potest esse nisi in voluntate, si iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata: quare nec iniustitia. »

[7] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 13. — SSL 158, 538: « Voluntas quidem iustitiae est ipsa iustitia, voluntas vero beatitudinis non est beatitudo: quia non omnis habet beatitudinem, qui habet eius voluntatem. . . . . Simul ergo accepit rationalis natura et beatitudinis voluntatem, et beatitudinem,

den er zwischen beiden statuiert, berührt wissen, sondern vielleicht nur den innigen Zusammenhang zwischen beiden betonen. Ist ihm doch die *iustitia* stets einzig ein *Operatum* des Willens, *eben die Rechtheit der* **Betätigung**; gehört doch das *Bewahrtwerden* durch den Willen zum Wesen derselben, so daß dort nicht eigentlich von einer Gerechtigkeit die Rede sein kann, wo der Wille sich nicht selber betätigt.[1] Freilich weiß er dennoch darzustellen, wie man *simul tempore*, wenn auch nicht *simul natura* die Gerechtigkeit erhält und bewahrt[2], eine Unterscheidung, die zur Zeit, da die Frage nach der Gerechtigkeit der Engel und ersten Menschen erörtert wurde, scheinbar in Vergessenheit geraten, vorerst keinerlei Einfluß auf ihre Lösung ausübte.

et voluntatem iustitiae, id est rectitudinem, *quae est ipsa iustitia*, et liberum arbitrium, sine quo iustitiam servare non potuit. Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates, *sive affectiones*, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur ea, quae est iustitia, ad imperium et regimen, docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur. . . . . » Man vgl. auch De casu diaboli. c. 9. — SSL 158, 337.

[1] Dialogus de Veritate. c. 12. — SSL 158, 482 : « Nulla namque iustitia est, quae non est rectitudo ; nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se. *Dicitur enim rectitudo actionis iustitia;* sed non nisi cum iusta voluntate fit actio. Rectitudo autem voluntatis, etiamsi impossibile sit fieri quod recte volumus, tamen nequaquam amittit nomen iustitiae. Quia autem servata dicitur, forte dicet aliquis : *si rectitudo voluntatis, nonnisi cum servatur, dicenda est iustitia, non mox ut habetur, est iustitia; nec accipimus iustitiam, cum illam accipimus, sed nos, servando, facimus eam iustitiam esse.* Nam prius accipimus illam et habemus, quam servemus. Non enim ideo illam accipimus nec idcirco illam primitus habemus, quia servamus ; sed illam incipimus ideo servare, quia accipimus et habemus. — *Sed ad hoc respondere nos possumus, quia simul accipimus illam et velle et habere : non enim illam habemus, nisi volendo; et, si eam volumus, hoc ipso eam habemus.* Sicut autem illam simul habemus et volumus, ita illa[m] simul volumus et servamus ; quoniam sicut eam non servamus, nisi cum illam volumus, sic non est quando eam velimus et non servemus. Sed quandiu eam volumus, servamus, et donec servamus, volumus. Quoniam ergo eodem tempore contingit nobis illam et velle et habere, nec diverso tempore in nobis sunt et velle et servare eam, ex necessitate simul accipimus et habere illam et servare. Et sicut quandiu servamus, habemus illam, ita quandiu habemus, servamus : nec ulla ex his generatur inconvenientia. Quippe sicut eiusdem rectitudinis acceptio natura prius est quam habere aut velle illam, quoniam habere illam aut velle non est causa acceptionis, sed acceptio facit velle illam et habere, et tamen simul sunt tempore acceptio et habere et velle ; et mox ut est accepta, est habita et volumus eam ; ita habere seu velle illam, *quamvis* **natura** *prius sint, quam servare illam; simul tamen sunt* **tempore.** Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam ; et mox ut habemus et volumus eamdem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est. Quod vero addidimus ‚propter se', ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo, nisi propter se servata, iustitia sit. »

[2] *Ebenda.*

3. Die Bedeutung dieser Darstellung der Gerechtigkeit für die Lehre von der Rechtfertigung tritt schon bei Anselm selber klar zu Tage. Besonders dort, wo er von der Möglichkeit der Gerechtigkeit in den getauften *Kindern* spricht. Er konstruiert für dieselben ein Zwischending zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Nur um der Gerechtigkeit Christi willen, der sich für sie hingab, und um der Gerechtigkeit des Glaubens der Kirche willen, die für sie glaubt, gelangen sie ‚*quasi iusti*' zum Heile.[1] Gerade in dieser Frage sollte Anselm auch für die ganze Frühscholastik richtunggebend werden.

4. Die *Ungerechtigkeit* besteht nun nicht einfachhin in der bloßen Abwesenheit der Gerechtigkeit, sondern in dem Mangel der *geschuldeten* Gerechtigkeit.[2] Wenn die Gerechtigkeit unverschuldeter Weise mangelte, wäre damit noch nicht die Ungerechtigkeit gegeben. Erst die Schuld stempelt den Mangel der Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit.[3] Und es

[1] Liber de conceptu virginali. c. 29. — SSL 158, 462: « Dixi impotentiam habendi iustitiam non excusare iniustitiam infantium. Quaeret ergo aliquis forsitan dicens: si in infante peccatum, id est iniustitia est ante baptismum, nec excusatur impotentia habendi iustitiam, sicut dicis, et in baptismo non remittitur peccatum, nisi quod prius erat; cum post baptismum sit sine iustitia, quandiu infans est, nec intelligere potest iustitiam quam servet (siquidem iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata); quomodo non est iniustus, etiam postquam baptizatus est? Si ergo baptizatus moritur in infantia, non statim post baptisma, cum poenitere nondum scit, quoniam non habet debitam iustitiam nec excusatur impotentia, iniustus transit de hac vita, sicut faceret ante baptismum, nec ad regnum admittitur: quod catholica non tenet Ecclesia. Quod si in baptismo peccatum in infantia futurum remittitur infantibus, cur non et illa, quae in sequenti fiunt aetate? Ad quod respondeo, quod in baptismo peccata penitus, quae ante baptismum erant, deleantur. Quapropter originalis impotentia iustitiam habendi iam baptizatis non imputatur ad peccatum sicut prius. Quemadmodum igitur impotentia habendi iustitiam prius excusare non poterat absentiam iustitiae, quoniam ipsa erat in culpa, sic post baptismum illum omnino excusat, quia remanet sine omni culpa. Unde fit, ut iustitia, quae ante baptismum debebatur ab infantibus sine omni excusatione, post baptismum ab illis non exigatur quasi ex debito. Quandiu ergo sola originali impotentia non habent iustitiam, non sunt iniusti, quoniam non est in eis absentia debitae iustitiae. Non enim est debitum, quod sine omni culpa est impossibile. Quare si sic moriuntur qui non sunt iniusti, non damnantur, sed et iustitia Christi, qui se dedit pro illis, et iustitia fidei matris Ecclesiae quae pro illis credit, quasi iusti salvantur. »

[2] De casu diaboli. c. 16. — SSL 158, 349: « Sufficienter video iniustitiam non esse nisi absentiam iustitiae, ubi debet esse iustitia. »

[3] De concordantia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 7. — SSL 158, 529: « Notandum est, quia impotentia, quae descendit ex culpa, non excusat impotentem culpa manente. Unde in infantibus, in quibus exigit Deus a natura humana iustitiam, quam accepit in primis parentibus cum potestate servandi illam in omnem prolem suam, non excusat eam impotentia habendi iustitiam; quoniam propter culpam in hanc corruit impotentiam. Hoc ipsum

wurde dem Menschen tatsächlich von Gott ein Gesetz gegeben, das ihm die Rechtheit seiner Handlungen vorschreibt, und dem folgend er gerecht ist. [1]

Somit ist *peccatum* und ungerecht für Anselm nicht der *malus appetitus* bezw. die sich auflehnende *voluntas commoditatis*, d. h. die *affectio* an sich, die *concupiscentia;* denn nicht das Fühlen dieses Affektes, sondern *das Zustimmen des Willens zu seinen Regungen* macht die Sünde aus. [2]

5. Daraus ergibt sich nun eine Schwierigkeit betreff der habituellen Sünde : Die Handlung, die wegen des ungerechten Willens ungerecht ist, geht vorüber und dennoch bleibt die Sünde. Umgekehrt kann das durch eine solche Handlung zustandegekommene Werk fortbestehen und die Sünde getilgt werden. Was macht nun die habituelle Sünde aus ? [3]

namque, quia non habet quod per se resumere nequit, est illi habendi impotentia, in quam ideo cecidit, quia sponte deseruit, quod servare potuit. Quoniam ergo peccando deseruit iustitiam, ad peccatum illi imputatur impotentia, quam ipsa peccando sibi fecit. Nec solum impotentia iustitiam habendi, sed etiam impotentia illam intelligendi similiter in non baptizatis imputatur ad peccatum, quoniam pariter descendit a peccato. Possumus etiam rationabiliter asserere, quia quod a prima conditionis humanae dignitate ac fortitudine atque pulchritudine minorata et corrupta est, illi *ad culpam* imputatur. Per hoc namque minoravit, quantum in ipsa fuit, honorem et laudem Dei. »

[1] De conceptu virginali et originali peccato. c. 4. — SSL 158, 437 : « Justitiam enim, quam lex iubet, et legem Dei dicit, quia a Deo est ; et legem mentis, quia per mentem intelligitur ; sicut lex vetus lex Dei dicitur, quia a Deo est ; et lex Moysi, quia per Moysen ministrata est. »

[2] De conceptu virginali. c. 4. — SSL 158, 437 : « Nec ipsi appetitus, quos Apostolus carnem vocat, quae ‚concupiscit adversus spiritum' (Rom. 8) et ‚legem' peccati, quae est ‚in membris, repugnantem legi mentis' (Gal. 5), iusti vel iniusti sunt per se considerati. Non enim hominem iustum faciunt vel iniustum sentientem ; sed iniustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem. Dicit enim Apostolus ‚nihil damnationis' esse his, ‚qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant' (Rom. 8), id est, qui non carnis voluntate consentiunt. Nam si sentientem sine consensu iniustum facerent, sequeretur damnatio. Quare non eos sentire, sed eis consentire peccatum est. Si enim per se iniusti essent, quoties illis consentiretur, iniustum facerent. Sed quando bruta animalia illis consentiunt, non dicuntur iniusta. Item : si peccata essent, auferrentur in baptismo, cum omne peccatum abstergitur, quod nequaquam fieri palam est. Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia, sed in voluntate rationali illos inordinate sequente. »

[3] De conceptu virginali. c. 4. — SSL 158, 437 : « Sed si aliqua actio, qua fit aliquid, quae non est, nisi dum fit aliquid, et peracto eo transit, ut iam non sit ; aut opus, quod sit et remanet (verbi gratia ; cum in scribendo quod scribi non debet, transit scriptio, qua fiunt scripturae, quae remane[n]t) esset peccatum, transeunte actione, ut iam non sit, transiret similiter peccatum nec iam esset ;

Sie ist identisch mit dem schuldbaren Mangel der *iustitia.* [1] Die Ungerechtigkeit hat keine Wesenheit, denn Ungerechtigkeit ist ein Nichts, der Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit [2], d. i. der um ihrer selbst willen erhaltenen Rechtheit des Willens. Wo schuldbarer Weise die *affectio volendi iustitiam* mangelt, dort ist auch schon die Sünde. Beides zusammen, die *culpa* und dieser Mangel machen erst die *iniustitia,* die habituelle Sünde aus. Alle Übel, die nach der Taufe bleiben, wie die Konkupiszenz, sind demnach nur Sündenstrafe und nicht Sünde, wenn sie auch wegen ihrer Ursache Sünde genannt werden. [3]

6. Die Nachlassung der Sünde muß nach dem Gesagten wesentlich identisch sein mit der Nachlassung des Schuldbaren im Mangel der Gerechtigkeit, entweder dadurch, daß die Verpflichtung zur Gerechtigkeit aufgehoben wird, wie bei der Taufe kleiner Kinder, oder dadurch, daß die Gerechtigkeit selber zurückgegeben wird. — An einer Stelle aber erklärt Anselm, daß Nachlassung der Sünde identisch sei mit Nichtbestrafung derselben. [4] Damit unterstreicht er die bereits durch das Frühere nahegelegte Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und

aut quandiu remaneret quod fit, nunquam deleretur peccatum. Sed videmus peccata saepe et non deleri actione deleta, et deleri opere non deleto. Quare nec actio, quae transit, nec opus, quod remanet, est aliquando peccatum. »

[1] Man vgl. neben den bereits zitierten Stellen vor allem De conceptu virginali. c. 5 und 6. — SSL 158, 438-440.

[2] *Ebenda,* c. 5. — SSL 158, 439 : « Ex his ergo facile cognoscitur, quia iniustitia nullam habet essentiam, quamvis iniustae voluntatis affectus et actus, qui per se considerati aliquid sunt, usus iniustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligimus malum nihil esse. Sicut enim iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae, ita malum non est aliud quam absentia debiti boni. »

[3] De concordantia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 8. — SSL 158, 530 : « Quibus autem datur gratia fidei christianae, sicut illis in baptismo dimittitur originalis iniustitia, cum qua nascuntur, ita omnis culpa impotentiae et totius corruptionis, quam propter peccatum primi parentis incurrerunt, et per quam inhonoratur Deus, ignoscitur. De nulla namque culpa, quae ante baptismum in illis erat, post baptismum arguuntur ; quamvis ipsa corruptio et appetitus, quae sunt poena peccati, non statim in baptismo deleantur : nec ullum illis imputatur delictum post baptismum, nisi quod sua voluntate fecerint. Unde apparet, quia corruptio et mala, quae fuerunt poena peccati, et post baptismum remanent, non sunt per se peccata. Sola namque iniustitia est per se peccatum ; et illa, quae sequuntur iniustitiam, propter causam suam iudicantur peccata, donec ipsa remittatur. Nam si peccata essent, in baptismo delerentur, in quo omnia peccata Christi sanguine lavantur. Item : si proprie peccata dicerentur, essent in brutis animalibus peccata, ad quorum similitudinem illa propter peccata nostra sustinet natura. »

[4] Cur Deus homo. lib. 1, c. 12. — SSL 158, 377 : « Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. »

Schuld. Die habituelle *Schuld* scheint er also im wesentlichen mit der Strafverhaftung gleichzusetzen. Habituelle Schuld und habituelle Sünde unterscheiden sich wie Teil und Ganzes.

7. Durch den Verlust der *affectio volendi iustitiam* wird der Mensch zum Sklaven der Sünde, ohne aber deshalb seine Willensfreiheit einzubüßen. Die Sklaverei besteht in der Unmöglichkeit, aus eigenen Kräften die *rectitudo* zurückzugewinnen.[1] Denn lediglich durch die Gnade kann der Wille die *rectitudo voluntatis*, die unerläßliche Vorbedingung für die Gerechtigkeit ist, erlangen.

Anselm bringt hier folgenden für seine und der Frühscholastik Gnadenlehre grundlegenden Gedankengang: Jedes Geschöpf existiert durch die Gnade Gottes, weil es ohne Notwendigkeit (gratis) gemacht wurde. Die Gnade nun, durch welche die *rectitudo voluntatis* gegeben wird, ist eine **gratia sine qua non homo salvatur.**[2] Es ist ferner kein Zweifel daran, daß der Wille bloß deshalb recht will, weil er recht ist. Denn wie der Gesichtssinn nicht deshalb scharf ist, weil er scharf sieht, sondern umgekehrt deshalb scharf sieht, weil er scharf ist, so ist auch der Wille nicht deshalb recht, weil er recht will, sondern er will deshalb recht, weil er recht ist. Für den Willen ist es aber gleichbedeutend: recht sein und die Rechtheit besitzen. — Kann nun jemand, der diese Rechtheit nicht besitzt, sie auf irgend eine Weise aus sich erarbeiten?

Dies müßte er erreichen entweder durch Wollen oder durch Nichtwollen. Er kann es nicht aus sich durch Wollen, weil er die Rechtheit nicht wollen kann, ohne sie zu besitzen. Daß aber jemand, der die Rechtheit des Willens nicht besitzt, sie ohne zu wollen erarbeiten könnte, ist völlig unverständlich. Auch durch ein Geschöpf kann der Mensch diese Willensrechtheit nicht erhalten, denn kein Geschöpf kann einem anderen das Heil und somit auch nicht das zum Heile Notwendige mitteilen. Folglich hat jedes Geschöpf die Willensrechtheit einzig durch die Gnade.[3] Doch stellt diese Gnade für den ersten Menschen durchaus nicht etwas positiv, sondern lediglich etwas negativ Ungeschuldetes dar.[4] Erst durch

[1] Dialogus de libero arbitrio. c. 10. — SSL 158, 502: « Sed, cum libera voluntas deserit rectitudinem per difficultatem servandi, utique post servit peccato per impossibilitatem per se recuperandi. »

[2] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 2. — SSL 158, 522: « Sciendum est, quia sicut non de alio libero arbitrio fit haec, ut supra dixi, quaestio nisi de illo, sine quo salutem nemo meretur, postquam intelligibilem habet aetatem; ita non de alia gratia quam de illa, sine qua nullus salvatur homo. Omnis enim creatura gratia existit, quia gratis facta est; et multa bona dat Deus per gratiam in hac vita, sine quibus homo salvari potest. »

[3] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, q. 3, c. 3. — SSL 158, 523 f.

[4] Dialogus de casu diaboli. c. 12. — SSL 158, 341-344. Man vgl. Cur Deus homo. lib. 2, c. 1. — SSL 158, 399-401.

den Sündenfall scheint sie etwas positiv Ungeschuldetes geworden zu sein.[1] Alle Verdienste des Menschen fußen auf dieser *ersten Gnade*, denn *,non volentis'* ist sein Wollen, *,neque currentis'* ist sein Laufen, sondern bloß *,miserentis est Dei'*.[2]

8. Anselm führt sodann im einzelnen aus, in welcher Weise diese Gnade den Willen unterstützt, die erhaltene Rechtheit zu bewahren. Er entwickelt bei dieser Gelegenheit seine Gnadenlehre auf augustinischer Grundlage in einer Form weiter, die ebenfalls für die scholastische Darstellung der Rechtfertigung von tiefgehendstem Einfluß werden mußte. Darum ist auch ein Eingehen darauf notwendig:

Niemand bewahrt die erhaltene Willensrechtheit, ohne sie zu wollen. Es kann sie aber niemand wollen, ohne sie zu haben; haben kann man sie wiederum einzig durch die Gnade. Wie sie also niemand besitzen kann ohne zuvorkommende Gnade, so kann sie niemand bewahren ohne das Nachfolgen dieser gleichen Gnade. Denn wiewohl diese Willensrechtheit durch das *liberum arbitrium* bewahrt wird, so ist doch dieses Bewahren nicht so sehr dem *liberum arbitrium* als der Gnade zuzuschreiben, weil das *liberum arbitrium* diese Rechtheit einzig durch die *gratia praeveniens* erhält und bewahrt. Die Gnade Gottes folgt aber auch dem, was sie gibt, in der Weise, daß sie niemals aufhört, die Rechtheit zu geben, solange der Wille sich nicht freiwillig von derselben abkehrt.[3]

[1] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 3. — SSL 158, 524: « Sequitur itaque, quia nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi voluntatis, nisi per gratiam. Hanc autem rectitudinem per liberum arbitrium servari posse, sicut supra dixi, monstravimus. Deo igitur largiente invenimus gratiam eius ad salvandum hominem cum libero arbitrio concordare; ita ut gratia sola possit hominem salvare, nihil eius libero arbitrio agente (sicut fit in infantibus et in inintelligentibus) ipsa semper adiuvet liberum arbitrium naturale, quod sine illa nihil valet ad salutem, dando voluntati rectitudinem, quam servet per liberum arbitrium. Et quamvis non omnibus det, quoniam ,cui vult, miseretur, et quem vult, indurat' (Rom. 9, 18); nulli tamen dat pro aliquo praecedenti merito, quoniam ,quis prior Deo dedit, et retribuetur ei' ? » (Rom. 11, 35.)

[2] *Ebenda:* « Si autem voluntas per liberum servando arbitrium, quod accepit, meretur aut augmentum acceptae iustitiae, aut etiam potestatem pro bona voluntate, aut praemium aliquod: haec omnia fructus sunt primae gratiae, et gratia pro gratia: et ideo totum imputandum est gratiae, quia ,neque volentis' est, quod vult, ,neque currentis' est, quod currit; ,sed miserentis est Dei' (Rom. 2, 16). Omnibus enim, excepto solo Deo dicitur: ,Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis' ? » (1 Cor. 4, 7.)

[3] *Ebenda.* c. 4. — SSL 158, 524: « Quibus autem modis post eamdem rectitudinem acceptam liberum arbitrium gratia adiuvet, ut servet quod accepit, quamvis non omnes valeam enumerare, multifariam enim hoc facit; tamen non erit inutile aliquid inde dicere. Nemo certe servat rectitudinem hanc acceptam nisi volendo; velle autem illam aliquis nequit, nisi habendo; habere vero illam nullatenus valet nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit, nisi gratia

Anselmus hat hier keinen Gedanken an eine Unterscheidung zwischen *gratia elevans* und *gratia sanans*. Die Gerechtigkeit ist nur insofern nicht etwas Natürliches als sie verloren gehen kann. [1]

9. Des weiteren kommt dann das Verhältnis des Glaubens zur Gerechtigkeit, die formell in Akten besteht, zur Darstellung. Dies führt zu einer spekulativen Ergründung der Notwendigkeit des Glaubens und zur wohl ersten Untersuchung darüber, inwiefern der Glaube die erste Tugend sei. Dies gelegentlich der Schwierigkeit, warum Gott den Menschen zum Rechtwollen einlädt, und warum er den Widerstrebenden beschuldigt, wenn niemand außer durch die Gnade Gottes diese Rechtheit erlangen kann. In der Antwort äußert sich Anselm dahin: Der Glaube setzt bereits die Rechtheit des Willens voraus, denn das glauben wollen, was zu glauben ist, ist bereits ein Rechtwollen. Umgekehrt aber kann der Mensch nicht recht wollen, solange er nicht weiß, *was* er wollen soll. Gerade das sagt ihm der Inhalt der Glaubenswahrheiten. Sogar für die reinen Vernunftwahrheiten bleibt der Glaube Prüfstein der Wahrheit. Es kann somit die Gerechtigkeit, d. h. das Rechtwollen nur in dem sein, dem die Glaubenswahrheiten bekannt sind, und es kann umgekehrt nur der glauben, der bereits die Rechtheit des Willens hat. Die Gerechtigkeit ist somit ohne Glaube unmöglich. [2]

praeveniente, ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente. Nempe, quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio, quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur; quoniam illam liberum arbitrium nonnisi per gratiam praevenientem et subsequentem habet et servat. Sic autem gratia subsequitur donum suum, ut nunquam, sive parvum sive magnum sit, illud dare deficiat, nisi liberum arbitrium volendo aliud, rectitudinem quam accepit, deserat. Nunquam enim separatur haec rectitudo a voluntate, nisi quando aliud vult, quod huic rectitudini non concordat; sicut, cum quis accipit rectitudinem volendi sobrietatem, et reiicit eam volendo immoderatam bibendi voluptatem. Quod cum facit sua voluntate, et ideo sua culpa perdit gratiam, quam accepit. »

[1] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 1, c. 6: « Just[iti]a vero non est naturalis, sed fuit separabilis in principio et angelis in coelo et hominibus in paradiso et est adhuc in hac vita. »

[2] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 6. — SSL 158, 527: « Sciendum, quia sicut terra innumerabiles herbas et arbores, sine quibus humana natura alitur, aut etiam quibus perimitur, sine omni hominis cura profert; illas vero, quae nobis ad vitam nutriendam maxime sunt necessariae, non sine magno labore atque cultore, nec absque seminibus: ita corda humana sine doctrina sive studio sponte quasi germinant cogitationes et voluntates nihil utiles saluti, aut etiam noxias; illas vero, sine quibus ad salutem animae non proficimus, nequaquam sine generis sui semine et laboriosa cultura concipiunt et germinant. Unde illos homines, quibus talis cultura impenditur, agriculturam Dei (1 Cor. 3, 9)

Anselm will — was das über seine Lehre Gesagte nahelegen könnte — keineswegs die Ansicht vertreten, daß der Sünder vor seiner Rechtfertigung kein einziges gutes Werk verrichten könne. Er kennt vielmehr der Sache nach eine unvollkommene und eine vollkommene Gerechtigkeit; nur die vollkommene Gerechtigkeit führt zum Heil. Die unvollkommene ist auch dem Sünder möglich.[1]

10. Wie bereits angedeutet wurde, setzt Anselm einen Unterschied zwischen der Verleihung bezw. Erlangung der Gerechtigkeit und der

vocat Apostolus. Est autem semen huius agriculturae verbum Dei; imo non verbum, sed sensus qui percipitur per verbum. Vox namque sine sensu nihil constituit in corde. Nec solum sensus verbi, sed omnis sensus vel intellectus rectitudinis, quem mens humana sive per auditum, sive per lectionem, sive per rationem, sive quolibet alio modo concipit, semen est recte volendi. Nullus namque velle potest, quod prius corde non concipit; velle autem credere, quod est credendum, est recte velle. Nemo ergo potest hoc velle, si nescit quod credendum est. .... Quod autem dicit fidem esse ex auditu, intelligendum est, quia fides est ex hoc, quod concipit mens per auditum; neque ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides .... [528] .... Cum audiunt quibus dicitur: ‚Si volueritis, et audieritis me' (Is. 1, 19), intelligunt et cogitant quod dicitur velle et audire, hoc est obedire; qui enim audit et non obedit, dicitur non audire. Sed obedire nequeunt, nisi velint; velle autem obedire, est recte velle. Recte vero velle nemo potest, nisi habeat rectitudinem voluntatis, quam nullus habet homo, nisi per gratiam. Verum rectitudo volendi aliquid nulli datur, nisi intelligenti velle et quod velle debet. Videmus itaque quod dictum est: ‚Si volueritis et audieritis me', semen esse nequaquam per se ad aliquem fructum germinans sine adiectione rectitudinis; nec ipsam rectitudinem dari, nisi seminibus. Similiter cum dicit Deus: ‚Convertimini ad me' (Is. 45, 22; Joel 2, 12; Zach. 1, 3), semen est sine germine, quandiu hominis voluntatem non convertit Deus ad volendum conversionem, quam [529] cogitat, cum audit ‚convertimini', sine quo semine nullus potest velle converti.»

[1] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 4. — SSL 158, 525: «Dixi omnem iustitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam. Unde sequitur omnem habentem hanc rectitudinem habere iustitiam et esse iustum, quoniam omnis habens iustitiam iustus est. Non tamen sentio iustis omnibus promissam esse vitam perpetuam, sed illis tantum qui sunt iusti sine omni iniustitia. Illi enim proprie et absolute dicuntur iusti et recti corde. Est enim aliquis secundum aliquid iustus, et secundum aliquid iniustus, ut qui castus est et invidus. Talibus non promittitur beatitudo iustorum; quoniam, sicut vera beatitudo est sine omni indigentia, ita nulli datur nisi iusto sine omni iniustitia. Nam, quoniam beatitudo, quae iustis promittitur, erit similitudo angelorum Dei, sicut in angelis bonis nulla est iniustitia, ita nullus illis sociabatur cum aliqua iniustitia.» — Ferner De conceptu virginali. c. 24. — SSL 158, 457: «Haec nuditas iustitiae descendit ad omnes ab Adam, in quo humana natura se spoliavit eadem iustitia. Nam etsi in Adam (hoc est naturae humanae) illi remansit aliqua iustitia, ut in rebus aliquibus rectam servaret voluntatem: sic tamen privata est illo dono, quo sibi iustitiam custodire poterat in posteros, ut in nullo eorum ipsa cum aliqua iustitia se propagare queat.»

Vergebung der Sünden. Die Sünden werden nur und einzig unter der Voraussetzung der Genugtuung vergeben. [1] Dagegen ist die Gerechtigkeit, nämlich die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit, etwas Gnadenhaftes, an und für sich von der Sündenvergebung Unabhängiges. Darum kann die Schuld, die Sünde getilgt werden, ohne daß damit schon — wie in den Kindern — die Gerechtigkeit gegeben wäre. Dennoch besteht auch ein innerer Zusammenhang zwischen Sündennachlassung und Gerechtigkeit. Denn die zur Sündennachlassung *erforderte* Genugtuung ist ja schon eine der Rechtheit entsprechende Betätigung des Willens und damit Gerechtigkeit. [2] Da die Genugtuung aber wiederum nicht möglich ist ohne eine gnadenhafte Rechtheit des Willens [3], ist auch die Gnade zur Sündennachlassung erfordert. Anselm selber gibt einen positiven Grund an für die unmittelbare Verknüpfung der gnadenhaften Rechtheit des Willens mit der Sündennachlassung. Er setzt nämlich die *,rectitudo voluntatis'* mit der *,conversio'* gleich. Gott aber hat verheißen: *,convertimini ad me et ego convertar ad vos'*. [4]

Damit hat Anselm auch das spekulative Rüstzeug zur Begründung der damals herrschenden Ansicht über den Rechtfertigungsprozeß erarbeitet, die eine Sündenvergebung bereits vor der Beichte und priesterlichen Absolution und Genugtuung kennt. Denn der Wille kann keinen als Voraussetzung für Beichte und Absolution geforderten

[1] Cur Deus homo. lib. 1, c. 11. — SSL 158, 376: « Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo, quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. Quandiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam ablatum est. Sicut enim qui laedit salutem alterius non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituat. .... [577]. Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere. »

[2] Homilia 13. — SSL 158, 662: « Et quod rogabant, factum est eis, ,dum irent' ad sacerdotes, quia, scilicet, ,mundati sunt', quoniam peccatores, licet gravi criminum lepra sint foedati, euntes tamen ad confitendum *purgantur in ipsa confessione propter poenitentiam, quam acturi sunt.* ,Dum irent, mundati sunt', *quia ex quo iter hoc intrant, incipiunt operari iustitiam; et iustitiae operatio est eorum mundatio.* »

[3] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio. q. 3, c. 6. — SSL 158, 529: « Qui vero dicunt: ,Converte nos, Deus' (Psal. 84, 5), iam aliquatenus conversi sunt, quia rectam voluntatem habent, cum volent converti; sed orant per hoc, quod iam acceperint, ut augeatur eorum conversio, sicut illi, qui credentes ,Auge nobis fidem' (Luc. 17, 5) dixerunt. »

[4] *Ebenda.* — SSL 158, 528 f.

Akt setzen, ohne bereits die Rechtheit zu besitzen und sich zugleich die Gerechtigkeit zu erwerben. Wenn dennoch, d. h. trotz der notwendig bereits erfolgten Sündennachlassung und trotz der bereits mitgeteilten Gerechtigkeit die Beichte unerläßlich ist, so bleibt nur die eine Möglichkeit, diese Notwendigkeit mit der Zugehörigkeit der Beichte zur Genugtuung zu begründen. Bei Anselm findet sich diese Folgerung zwar nicht ausgesprochen ; sie tritt aber sonst in der vorscholastischen und frühscholastischen Literatur stark hervor.

Es ist nun interessant, die Rezeption der Anselmianischen Begriffswelt in der Scholastik zu verfolgen und dabei zu beobachten, wie die Problemstellung vielfach unter ihrem Banne verblieb, sodaß häufig eine Würdigung derselben zur Unmöglichkeit wird, ohne einen Hinweis auf diese Zusammenhänge.

2. Die unmittelbare Einwirkung des Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriffes auf die Theologie der Frühscholastik.

1. Bereits bei *Bruno*, dem Stifter des Kartäuserordens [1], begegnen wir zum ersten Mal einer Entlehnung des Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriffes. Selbstverständlich, daß auch *Eadmer* darauf zu sprechen kommt [2], der schließlich die Gerechtigkeit in die Liebe zu Gott verlegt. [3] *Odo von Cambrai* dagegen, der eine lange Untersuchung im Sinne Anselms über die Wesenheit der Sünde anstellt, wie sie sich nur in einer ganz scharf umzirkelten Gruppe von Autoren findet, hat merkwürdigerweise trotz der Gelegenheit, die das Kapitel ‚*Quod*

[1] Kommentar zum Römerbrief. *H. Denifle*, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio. Mainz (1905) 34 : « Vere per Evangelium habetur fides et per fidem salus aeterna. ‚Nam' in eo Evangelio ‚revelatur', et cognitione et habitudine, ‚ex fide', id est per fidem ex Evangelio acceptam, ‚iustitia', *id est exsecutio bonorum operum*, per quam iustitiam habetur salus aeterna. »

[2] De s. Anselmi similitudinibus. c. 159. — SSL 159, 690 : « Sed quia [scientia] inflat, nisi eam caritas aedificet, nihil prorsus proficit absque voluntate bonitatis. Voluntas itaque bona est, quae Dei voluntati subiecta est ; quae tunc voluntati Dei subiecta est, quando id vult, quod Deus vult eam velle debere ; et tunc iusta sive recta dicitur, quando id, quod Deus vult eam velle, amplectitur. »

[3] A. a. O. c. 164. — SSL 159, 691 : « Tribus modis sentitur Deus, videlicet intellectu, amore et usu. Per intellectum sapimus, per amo [692] rem iustificamur, per usum beatificamur. Inquantum quis Deum intelligit, sapiens est ; *inquantum vero amat, iustus ;* verum inquantum utitur, beatus. »

multa sunt bona animae' [1] für eine weitere Ausführung bot, zu diesem Punkte nicht Stellung genommen.

Während sich *Rupert von Deutz* dem Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriff nur nähert, ohne ihn sich völlig anzueignen [2], finden wir ihn bei *Honorius von Autun* wörtlich wiedergegeben. [3] Wegen des mystischen Charakters seiner Schriften ist es schwierig, die dem *hl. Bernard von Clairvaux* vorschwebende Idee der Gerechtigkeit festzustellen. Neben Stellen, die die Gerechtigkeit in einer vor der Betätigung liegenden Rechtheit sehen [4], liest man andere, nach denen sie unmittelbar in der Betätigung besteht. [5] In diesem zweiten Sinne äußert sich deutlich *Radulf von Laon.* [6] *Anselm von Laon* dagegen erwähnt nur die uns interessierende Gerechtigkeitsdefinition, schreibt sie dem großen Bischof von Canterbury zu, nimmt aber nicht Stellung. [7]

2. Erst *Abaelard* und *Hugo von St. Victor* wissen sie völlig in das Gebäude der theologischen Spekulation einzubauen. Auf beide geht es denn auch zurück, daß der Großteil der Theologen mehr oder

[1] De peccato originali. lib. 2. — SSL 160, 1081.

[2] De vita vere apostolica. lib. 2, c. 3. — SSL 170, 622.

[3] Inevitabile. — SSL 172, 1200: « Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Recta quippe voluntas est velle quod vult Deus. Deus autem vult, ut rationalis creatura ei non coacte, sed sponte subdita sit, ut ei bene sit; quando et hoc ipsa vult, tunc voluntas eius recta est. — Ad hanc rectitudinem servandam est libera, nulla necessitate constricta: rectitudo autem voluntatis est ,iustitia'. Si ergo iustitiam non propter aliud quam propter ipsam iustitiam diligit, Deum (qui est iustitia et summa beatitudo) praemium habebit. Igitur convenientissima definitio liberi arbitrii est: potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, per quam iure possidet aeternam beatitudinem. »

[4] Z. B. Sermones de diversis. Sermo 72. — SSL 183, 693: « Justitia est *rectitudo* voluntatis, quae nec amat peccare, nec peccato consentire. Justitia et fortitudo sedem habent voluntatem, quia voluntas iusta debet esse fortis. Est autem iustitia ordinata hoc modo, scilicet mala respuens, bonis meliora praeponens. Hanc non videtur habuisse Adam, qui malo consentiens, quod utile erat deseruit. »

[5] Epistola 107, n. 9. — SSL 182, 247: « *Justus autem quis est, nisi qui amanti se Deo vicem rependit amoris?* Quod non fit nisi revelante Spiritu per fidem homini aeternum Dei propositum super sua salute futura. »

[6] Gratia Dei. *H. Denifle*, Die abendländischen Schriftausleger. 38: « ,Nunc autem'. Quasi dicat: in lege non datur nisi [peccati] cognitio, sed nunc, id est in hac fide, datur ,iustitia Dei', id est peccatorum remissio et *bona operatio procedens tantum ex Deo.* »

[7] Sententie divine pagine. *F. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon systematische Sentenzen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. XVIII 2, 3.) Münster i. W. (1919), 28.

weniger bewußt daran festhält bis in die Zeiten des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts hinein.

a) Vor allem *Abaelard:* Niemals beruft er sich hier ausdrücklich auf die Autorität Anselms. Doch tritt überall deutlich in seiner Lehre von der Gerechtigkeit die Anselmianische Grundlage zu Tage. — Sechs Zustände des Menschen unterscheidet er: drei in diesem und drei im anderen Leben. Uns interessieren vor allem die ersten drei. Der erste Zustand ist derjenige vor Erlangung des Gebrauches der Vernunft. In diesem ist der Mensch gleichsam moralisch indifferent, weder gut noch schlecht. Im zweiten entscheidet er sich entweder für das Gute oder das Böse und wird so gut oder bös, erwirbt sich Tugend oder Laster. [1] In gleicher Weise waren auch die Engel, so wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen, moralisch weder gut noch schlecht. Erst durch einen Akt der Gottesliebe oder eine Sünde wurden sie in diesem Sinne differenziert. [2]

Daraus zieht Abaelard wichtigste Folgerungen: Es kann nur derjenige des Himmelreiches verlustig gehen, der sündigt. Wer also ohne Taufe stürbe — ihm genügt das votum der Taufe nicht — würde, wenn er schon die Gottesliebe besäße, sie notwendig durch eine Sünde verlieren. Umgekehrt aber, und das ist für uns hier von der größten Wichtigkeit, wird auch den kleinen Kindern, die noch nicht den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, durch die Taufe die Sünde nachgelassen. Wenn sie so auch rein sind vor Gott, sind sie dennoch

[1] Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum. — SSL 173, 1650: « Sex quippe hominum status nobis ratio suggerit, tres videlicet in hac vita et secundum hoc tres similiter alios in futura. Primus quippe hominis status est, in quo nascitur, dum nondum in eo excitata ratione liberum est adeptus arbitrium, ut, secundum quod elegerit, bonus homo vel malus dicendus sit, *quamvis ipse bona res vel bona sit substantia sive creatura.* De hoc quidem priore statu hominis, cum ad discretionis actatem ipse perductus scienter se ad bonum sive ad malum inclinaverit, iam bonus ipse homo vel malus effectus, bonum hominis statum vel malum ingressus est. *Primus quidem hominis status quasi indifferens, nec bonus videlicet nec malus dicendus est. Secundus si ad virtutes conscenderit bonus, si ad vitia descenderit, malus.* »

[2] Dialogus. — SSL 178, 1659: « Nullus quippe angelus sive spiritus aut etiam homo a dilectione Dei et vera caritate alienus, bonus recte dicitur, sicut nec malus, quandiu peccato caret. Si igitur angelus ille neque cum peccato neque cum caritate Dei creatus est, quomodo bonus adhuc angelus vel malus creatus esse dicendus est. Sic nec singuli homines, cum creantur nondum rationis compotes, aut boni homines aut mali creatione dicendi sunt, cum videlicet ipsa creatione sua, ut boni homines aut mali essent, non acceperint. »

weder der Gottesliebe noch der Gerechtigkeit fähig, und können somit nicht gerecht genannt werden. Wenn sie nun in diesem Zustande sterben, sehen sie die Herrlichkeit, die ihnen durch die Barmherzigkeit Gottes bereitet ist und mit dieser Erkenntnis entsteht in ihnen auch die Liebe zu Gott. [1] — Eine Gerechtigkeit ohne Akte ist somit für Abaelard undenkbar.

Die *Epitome* wie die *Sentenzen von St. Florian* [2] gehen nicht auf diese Gedankengänge Abaelards ein und stellen sich auch nicht die bald allgemein übliche Frage nach der Gerechtigkeit der eben von Gott geschaffenen Engel, in deren Beantwortung sie zum Gerechtigkeitsbegriff selber Stellung nehmen müßten. *Rolandus Bandinelli* untersucht nur ein Grenzproblem : ob die Engel vor dem Fall die caritas besaßen. Er antwortet darauf : « Nos vero dicimus in caritate minime fuisse creatos, et tamen dicimus, quod boni, mundi et sancti fuerunt creati, non quia virtutem aliquam haberent, sed quia nulli vicio penitus subiacebant. » [3] Er weicht damit entschieden von Abaelard ab, dem sich *Magister Omnebene* wieder , unter dem Einfluß Hugos von St. Victor, nähert. Er nennt die Engel im Augenblick der Schöpfung weder gerecht noch ungerecht. [4]

b) Mit seiner Behauptung, daß der wirkliche Empfang der Taufe zum Heile unerläßlich sei, blieb Abaelard scheinbar völlig vereinzelt.

[1] In epistolam ad Romanos. lib. 2. — SSL 178, 838 : « Si enim is, qui caritatem antequam baptizari habet, priusquam baptizetur, vitam finiret, nequaquam in ipsa caritate perseveraret, ut de aeterna beatitudine penitus desperaret, et se statim in ipso exitu <s> esse in perpetuum damnandum praesentiret. Sicut autem ante baptismum aliquem ex fide, id est dilectione iustum iam dicimus, cui tamen in baptismate nondum sunt peccata dimissa, id est poena eorum penitus condonata : sic et post baptismum parvulos et qui nullius discretionis sunt, quamvis remissionem perceperint peccatorum, nondum tamen iustos dicimus, quamvis mundi sint apud Deum, qui nondum aut caritatis aut iustitiae capaces esse possunt nec aliqua merita habere. Qui tamen, si in hac imbecillitate moriantur, cum incipiunt de corpore exire et vident sibi per misericordiam Dei gloriam praeparatam, simul cum discretione caritas Dei in eis nascitur. »

[2] Stiftsbibliothek von St. Florian XI 264.

[3] *A. Gietl*, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III. Freiburg im Breisgau (1891), 91 f.

[4] München, Staatsbibliothek, Cod. sim. 168, fol. 25 : « Queritur, utrum boni vel mali, iusti vel iniusti, beati vel miseri creati sunt. Eos fuisse bonos in primo exordio creationis constare debet, et sine vitio. Sed nec iusti nec iniusti tunc fuerunt neque aliquam virtutem tunc habuerunt, nec beati fuerunt fruendo visione Dei. » — Man vgl. hier auch *Rupert von Deutz*, De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus. lib. 3, c. 9 (Opp. omn. Venetiis (1794), III 27).

Hugo von St. Victor trat ihm hier auch auf das entschiedenste entgegen [1], wiewohl er das Gerüste Anselmianischer Gedanken, das wir bei Abaelard feststellen konnten, unbedenklich verwertete. Er bringt ganz in Einklang mit Anselm die Unterscheidung zwischen dem *appetitus iusti* und dem *appetitus commodi*. Der *appetitus commodi* wohnt dem Menschen mit Notwendigkeit inne und ist unverlierbar; er bleibt dem Menschen zum Lohn oder zur Strafe. Den *appetitus iusti* dagegen kann der Mensch von sich werfen. Mit dem *affectus iusti* ist als seine Wirkung notwendig die Gerechtigkeit verknüpft, denn die Gerechtigkeit anstreben, heißt irgendwie auch die Gerechtigkeit besitzen. [2] Wie im maßvollen Gebrauch der Güter, die das *commodum* des Menschen ausmachen, die Gerechtigkeit besteht, so ist die Ungerechtigkeit ein das Maß außer acht lassendes Begehren derselben. [3] Weil die dem Maß entsprechenden Willensregungen auch der Gerechtigkeit entsprechen, ist der Wille dessen, der sich so betätigt,

[1] De sacramentis. lib. 2, pars 6, c. 7. — SSL 176, 454: « Oportet ergo, ut aut confitearis vicem baptismi in articulo necessitatis fidem veram et confessionem cordis implere posse, aut ostendas, qualiter fides vera et caritas non ficta haberi possit, ubi salus non sit. Nisi forte dicere velis neminem fidem veram et caritatem veram habere posse, qui visibile sacramentum aquae non sit habiturus. Quod tamen qua ratione vel auctoritate probes, ignoro. »

[2] De sacramentis. lib. 1, p. 7 c. 11. — SSL 176, 291: « Appetitus quippe iusti sive affectus separabilis est, quia secundum voluntatem est; sed affectus illius, id est iustum sive iustitia inseparabilis ab illo est, quia appetitus iusti sine iustitia esse non potest. Ipsam enim iustitiam appetere, secundum aliquid iustitiam habere est. Affectus ergo iusti a voluntate separari potest, sed effectus eius, id est iustitia, ab affectu ipso separari non potest. » — Man vgl. auch Tractatus theologicus, c. 27. — SSL 171, 1124.

[3] De sacramentis. lib. 1, p. 7, c. 15. — SSL 176, 293: « Sicut igitur in his bonis commodum hominis constitutum erat, sic in mensura utendi vel fruendi bonis his, iustitia eius esse debuerat. Et quemadmodum voluntas ei data fuerat, qua bona sua et in bonis suis commodum suum appeteret, ita et voluntati eius insitum fuerat, ut ipsa ei mensura, secundum quam eisdem bonis suis uti vel frui debuerat, non displiceret. In eo igitur, quod bona sua amavit, consideramus appetitum commodi. In eo autem, quod mensuram commodi in bonis suis dilexit, intelligimus appetitum iusti. Si ergo mensuram semper homo dilexisset, iusti appetitum non amisisset. Mensuram autem semper dilexisset, si extra mensuram nihil voluisset. Ex quo autem extra mensuram aliquid velle coepit, mensuram velle cessavit. *Postquam autem velle cessavit, destituit amare iustitiam. Et in ipso iustitiam perdidit, quo ipsum iustitiae amorem amisit.* Sicut enim iustitia amatori suo non deesse potest, ita illi, a quo non amatur, nullatenus adesse potest. In hoc igitur iniustitia hominis fuit, quod appe[294]titum suum extra mensuram extendit et secundum qualitatem, cum creatori suo parificari voluit, et secundum tempus, cum ante meritum praemium praecipere festinavit. »

gerecht; wenn er gegen das Maß verstößt, ungerecht. Im ersten Fall ist er auch dem Willen des Schöpfers konform und Gott zugewandt. [1]

Auf Grund dieses Gerechtigkeitsbegriffes lehrt sodann Hugo, daß die Engel so, wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen, nicht im eigentlichen Sinne moralisch gut, noch gerecht, noch Gott zugewandt, noch selig waren, denn, und hier gibt er einen weiteren Einblick in die Welt seiner Begriffe, *die moralische Güte bedeutet Tugenden, die Gerechtigkeit Verdienst*, das Zugewandtsein Liebe, die Seligkeit Verherrlichung. [2] Erst durch die freiwillige Hinkehr zu Gott werden sie gerecht, und durch die freiwillige Abkehr zu Gott werden sie ungerecht. [3]

Den Besitz der Gerechtigkeit spricht, wegen ihrer Abhängigkeit vom freien Willensakt, auch der Verfasser der *Summa Sententiarum* den Engeln ab, so wie sie aus der Schöpferhand Gottes hervorgingen. [4]

[1] De sacramentis. lib. 1, p. 5, c. 26. — SSL 176, 257: « Mens itaque rationalis sicut voluntatem acceperat, et moveri voluntate acceperat; sic et ad quae licite voluntate moveri posset, acceperat, et ad illa moveri secundum mensuram erat moveri secundum iustitiam. Et si ad illa tantum mota fuisset, secundum iustitiam mota fuisset, et fuisset iusta voluntas, quoniam secundum iustitiam mota fuisset. Quando autem ad ea mota est, quae concessa non fuerunt, extra mensuram mota est, et in eo secundum mensuram mota non est. .... Quae autem recte movebatur et secundum Creatoris voluntatem conformabatur, convertebatur ad eum, a quo regebatur. »

[2] De sacramentis. lib. 1, p. 5, c. 19. — SSL 176, 254: « Similiter et quod iusti dicuntur, solum hoc illis erat iniustos non fuisse, et quod beati, non miseros exstitisse. Verumtamen neque iusti ad meritum neque iniusti ad culpam, quemadmodum neque ad glorificationem vel consummationem beati, vel ad tormentum vel poenam miseri verissime affirmantur. Et forte expressius et ad intelligentiam evidentius sit, nec bonos, nec malos, nec iustos, nec iniustos, nec conversos, nec aversos, nec beatos, nec miseros conditos asserenti. Nam qui bonos dicit, significat virtutem; qui iustos, meritum; qui conversos, dilectionem; qui beatos, glorificationem. »

[3] De sacramentis. lib. 1, p. 5, c. 23. — SSL 176, 256: « Haec est conversio et aversio, qua divisi sunt, qui unum erant et boni natura, ut sint alii supra illud boni per iustitiam, alii sub illo mali per culpam. Conversio enim iustos facit, et aversio iniustos. Utraque enim voluntatis fuit, et voluntas utrinque libertatis. » — Man vgl. Tractatus theologicus. c. 19. — SSL 171, 1108.

[4] Tract. 2, c. 2. — SSL 176, 82; Tract. 3, c. 6. — SSL 176, 97. — Eine interessante, dem XII. Jahrhundert angehörige Handschrift der Summa sententiarum enthält in der Kgl. Bibliothek von *Kopenhagen* der Codex Ny kgl. 2878 4°, fol. 17v-119v. Auf fol. 20 lesen wir die Rubrik: « Expliciunt capitula super sententias domini Hugonis numero C.XL.VII. » Traktat 5 und 6 sind in einen zusammengezogen. Außerdem finden sich auch noch Kapitel, welche die Druckausgabe bei Migne nicht bringt. So im Traktat ‚De poenitentia' als cap. 41: « (fol. 102v) Prophetia alia ex predestinatione Dei, quam necesse est evenire omnibus modis, uti sine nostro impleatur arbitrio. Ut illa pariet filium, alia ex prescientia Dei, cui nostrum miscetur arbitrium, et cooperante gratia conse-

Die *Miscellania* dagegen, die sich unter den Werken Hugos von St. Victor gedruckt finden, decken sich in dem, was den Justitiabegriff angeht, nicht völlig mit den Anschauungen desselben [1], im Gegensatz zu dem im Cod. lat. 265 der Erlanger Universitätsbibliothek erhaltenen *Traktat de libero arbitrio* (fol. 133) und zur *Sentenzensammlung des Clm.* 7972 der Münchener Staatsbibliothek, die wieder völlig in seinen Fußstapfen wandeln :

« Quales creati fuerint angeli. — Querendum est, an fuerint angeli creati boni vel mali, iusti vel iniusti, beati vel miseri. Sciendum est, quod a principio creationis fuerunt boni et sine vitio. Non enim creator potest esse auctor mali. Non tamen ideo iusti, quia sunt sine vitio. Non enim iustitiam vel aliam tunc habuerunt virtutem. Est enim omnis virtus meritum, omne autem meritum ex gratia et libero arbitrio. Sed liberum arbitrium solummodo ad futura se habet, que possunt fieri vel non fieri, non presentia vel preterita. Quod enim in presenti est vel non est, in potestate liberi arbitrii non est, utrum sit vel non sit, quia quod ‹non› est, non potest tunc non esse. Sed ut in futuro sit vel non sit, in potestate liberi arbitrii est. Non igitur erat liberi arbitrii, ut tunc non essent boni angeli, qui erant ex creatione, vel mali, quod nondum erant. Sicut aliquis stans in potestate liberi arbitrii habet, ut sedeat, sed non potest esse, ut simul stet et sedeat. » [2]

Auch in den fälschlich Hugo zugeschriebenen *Quaestiones in epistolas Pauli* ist an dem Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriff festgehalten. [3]

quimur premium. » — Ebenso zu Tract. 7, fol. 116 : « Non est hoc loco pretermittendum, quod quando aliquis cognatam uxoris proprie incestu maculat, si illud occultum est. » Und 116v : « Queritur fames et sitis, utrum sint pena peccati an natura. » Schließt fol. 119v : « sicut ipse Adam, si persisteret in inobedientia. » Die genannten Einschiebsel werden vom Rubrizisten als zu den Traktaten gehörig betrachtet. — Der Traktat ‚de sacramento poenitentiae' findet sich ohne das eingeschobene 41. Kapitel in der Handschrift noch ein zweites Mal von fol. 4-9. — Eine Abhandlung ‚de sacramento altaris' von fol. 1 (Beginnt : « Quod sacramentum altaris in ecclesia sepius celebratur ») bis fol. 4 (Schließt : « Sed diligendus est amicus in Deo et inimicus propter Deum. Amen. ») gibt lediglich die Gedanken der Hugonischen Richtung wieder, ohne sich mit einem der gedruckten Werke zu decken. — Ein Zusatz zur Summa sententiarum findet sich nach Tract. 4, cap. 8, eingeschoben im Cod. lat. 238 der Erlanger Universitätsbibliothek, fol. 35 : « De caritate Dei perfecta. — Caritas amor est. Non autem omnis amor caritas. » — Ebenso nach Tract. 6, c. 9 auf fol. 43v : « Panis in substantiam Christi vertitur, eius videlicet corporis, qui sedet ad dexteram patris. »

[1] Tit. 57 und 58. — SSL 177, 502 f.

[2] fol. 2.

[3] In epistolam ad Romanos. q. 101. — SSL 175, 459 : « Si homo non peccasset, haberet omnimodam iustitiam, quae consistit in omnimoda praeceptorum Dei impletione, ut nihil omnino concupisceret contra rationem, et ut Deum ex toto

3. Mit *Petrus dem Lombarden* setzt hier ein Umschwung ein, der eine andere Formulierung der Frage brachte. Wohl stellt auch er zur Diskussion, ob die Engel gut oder bös, gerecht oder ungerecht geschaffen worden seien. In der Antwort aber zeigt sich merkwürdiger Weise keine Einwirkung des Begriffes der iustitia. Gründe ganz anderer Art als die herkömmlichen sind für ihn maßgebend. Es findet sich nur ein Hinweis darauf, daß die Gerechtigkeit von ihm noch wesentlich im Sinne Anselms verstanden wurde.[1] Er setzt sie identisch mit dem **exercitium virtutum.** Dies dürfte wohl die Ursache sein, daß seit dem Lombarden die Frage nicht mehr in der Form gestellt wird, ob die Engel bezw. die ersten Menschen gerecht oder ungerecht geschaffen wurden, sondern : ob sie mit den Tugenden geschaffen wurden. Wir finden diese Form mehr oder weniger ausdrücklich in der noch dem XII. Jahrhundert angehörenden *Sentenzensammlung des Cod. Patr. 47* (fol. 11-11ᵛ) *der Bamberger Staatsbibliothek,* bei *Udo*[2], *Petrus von Capua*[3], *Stephan von Langton*[4], *Martinus de Fugeriis*[5], der aber auch nach der *bonitas* und *malitia* der Engel fragt, und, um noch einen zu nennen, beim *magister Martinus.*[6] Durchgehend ist die Antwort eine verneinende.

4. Da man damals die heiligmachende Gnade im wesentlichen mit den Tugenden identifizierte, ging diese Fragestellung bald in der anderen auf, ob die Engel bezw. ersten Menschen *in naturalibus* oder in *gratuitis* geschaffen worden seien. Damit wandelte sich auch sehr rasch der innere Kern des Problems, sodaß sich alle Spuren der Herkunft aus dem Anselmianischen Gerechtigkeitsbegriff in allerkürzester Zeit verwischten, die z. B. bei *Praepositinus* noch deutlich erkennbar sind :

corde diligeret. » — Ebenda. q. 246. — *H. Denifle,* Die abendländischen Schriftausleger, 71 : « Hoc est iustitiam per gratiam esse, quia non solum gratia venitur ad fidem, sed etiam post fidem gratia necessaria est, *ut fides bonis operibus adimpleatur, quorum adimpletio iustitia dicitur.* »

[1] Sententiae II, dist. 3, p. 2, c. 4. — Quaracchi (1885), 87 : « Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos et in ipso creationis primordio *bonos* exstitisse, id est sine vitio, iustosque fuisse, id est innocentes, sed non iustos, id est virtutum exercitium habentes. Nondum enim praediti erant virtutibus, quae stantibus appositiae fuerunt in confirmatione per gratiam, aliis per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus. »

[2] Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Patr. 127, fol. 64.

[3] München, Staatsbibliothek, Clm. 14508, fol. 16 und fol. 20ᵛ.

[4] Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Patr. 136, fol. 13 und 14.

[5] Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 3116, fol. 27ᵛ-28.

[6] Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556, fol. 288ᵛ.

« Queritur, utrum angelus creatus sit in gratuitis. Quod sic probatur auctoritatibus: Dictum est Lucifero: Tu signaculum similitudinis eius. Hoc non videtur tamen intelligi de naturalibus tantum. — *Item :* omnis lapis pretiosus operimentum tuum. Quid per lapides nisi *virtutes* intelliguntur. — *Item :* In pinguedine *caritatis* creatus fuit. — *Item* Augustinus: Discutiendum est, si boni angeli fecerunt sibi bonam voluntatem an aliqua vel nulla voluntate. Quia si nulla, ergo non fecerunt. Si aliqua, illa fuit mala vel bona. Mala effectrix bone voluntatis esse non potuit. Si bona, quis illam facit, nisi qui creavit eos cum bona voluntate id est cum casto amore. Quocirco habent simul condens naturam et largiens gratiam. Numquam enim sanctos angelos sine bona voluntate et casto amore fuisse credendum est. Ergo simul ceperunt naturalia et gratuita. » [1]

Praepositinus und *Stephan von Langton* [2] antworten mit der *via magistrorum communis* verneinend. *Hugo a Santo Charo* [3] und schon vor ihm *Roland von Cremona* nehmen ausdrücklich dagegen Stellung, und zwar in einer Form, die aufs deutlichste die Verschiebung des Problems erkennen läßt.

Bei Roland lesen wir: « Solutio: Tempore Prepositini erat ista opinio magistrorum, quod angeli creati sunt in naturalibus et non in gratuitis, etsi vera (?) quod creati sunt in gratuitis; et mihi videtur, et miror, quod aliquis magister fuit ausus dicere, quod non habuerunt gratuita, cum ita expresse dicant prophete et doctores, quod non possent expressius. Sed unde moti sint magistri ad dicendum hoc et illi et moderni, dicam: Ut michi videtur, ipsi putabant, quod, si habuissent gratuita, quod vidissent Deum facie ad faciem. Sed istud non oportet .... » [4]

5. Während die *Franziskanerschule* mit *Alexander Hales* [5], *Bonaventura* [6], *Odo Rigaldi* [7], *Richard von Mediavilla* [8] an der negativen Ansicht festhielt, schlug sich der *hl. Thomas* [9] auf die Seite seiner zwei großen Vorgänger aus dem *Dominikanerorden*, zu denen sich auch *Albert der Große* [10] und *Petrus de Tarantasia* [11] gesellten. Ein Fall, der

[1] Summa I, 31. — Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 353, fol. 15.
[2] Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556, fol. 166 und 197.
[3] In 2 dist. 4. — Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573, fol. 78v; In 2 dist. 24. — Ebenda, fol. 101.
[4] Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795, fol. 21v-22.
[5] Summa II, q. 91, memb. 1.
[6] In 2 dist. 4 a. 1 q. 2.
[7] Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542, fol. 78v.
[8] In 2 dist. 4 a. 2 q. 2.
[9] In 2 dist. 4 q. un. a. 3; Summa theologica I q. 62 a. 3.
[10] In 2 dist .3 a. 12; Summa theologica. p. 2 tr. 4 q. 18, m. 1.
[11] In 2 dist 4 q. un. a. 2.

gerade für eine auch unabhängig von der durch den Gegensatz zwischen Aristotelismus und Augustinismus hervorgerufenen Schulenspaltung auftretende Ordenstradition bemerkenswert ist.

6. Zum Gegenstand einer kritischen Untersuchung wurde der Anselmianische Gerechtigkeitsbegriff von *Philipp von Grève* gemacht, in der Frage : ‚utrum idem sit iustitia quod gratia aut virtus‘. [1] — Im Verlauf der Abhandlung bringt er den Einwand : « Quod autem [iustitia] non sit [gratia] videtur per diffinitionem eius. Diffinit enim eam Anselmus sic : iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Sed hoc non convenit gratie. Gratia enim non distinguit voluntatem, cum sit perfectio anime secundum se ipsam. » [2] — Ferner : « Sed qualiter se habeat iustitia ad virtutem, non est adhuc determinatum. Videtur enim idem, sive iustitia dicatur rectitudo vite, sive dicatur rectitudo voluntatis. Si enim rectitudo vite, patet, sicut dictum est, quia virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur ; et iustitia est rectitudo vite. Ergo iustitia est virtus. Si rectitudo voluntatis secundum Anselmum ; ergo iustitia est virtus, cum virtus sit recta voluntas. » [3] — In der Antwort sagt Philipp : « Ad primum responsio est, quod iustitia, secundum quod generalissime accipitur, non est virtus, sed est ante omnem virtutem. Ad diffinitionem autem Anselmi dicendum, quod non diffinit ibi iustitiam, secundum quod generalissime accipitur, immo secundum quod est rectitudo voluntatis et non rectitudo vite. » [4]

Damit war der Einfluß Anselms auf die Begriffsfestsetzung der Gerechtigkeit für immer gebrochen. Die *Hochscholastik* ging ganz in den Spuren Philipps von Grève, der, wie ich schon wiederholt dartun konnte, gerade, was die grundlegenden Fragen der Tugend- und Gnadenlehre angeht, bahnbrechend wie kein anderer sonst wirkte.

7. Der letzte Scholastiker, bei dem ich die Frage feststellen konnte, ob die Engel gerecht oder ungerecht geschaffen worden seien, ist der an spekulativer Kraft wohl bedeutendste Theologe des XII. Jahr-

[1] Rom, Cod. Vatic. lat. 7669, fol. 76. — Zu den bisher bekannten Handschriften der Summa de bono konnte ich eine weitere, dem XIII. Jahrhundert angehörige, leider unvollständige, im Cod. lat. 1551 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel feststellen. Sie beginnt auf fol. 96 dreiundeinehalbe Zeile vor « Queritur autem, utrum differentia viri et mulieris, de qua loquitur Augustinus in libro de Trinitate, utrum conveniat intellectui angelico. » und schließt auf fol. 209 : « pronitas per illa multiplicatur, quia huius non sunt tantum pene, sed dispositiones quasi materiales ad peccatum. »

[2] Ebenda.

[3] Ebenda.

[4] fol. 76^{v}.

hunderts, *Robertus von Meleduno*, der z. B. auch, wie ich bei einer anderen Gelegenheit dartun werde, bereits in einer Weise von *essentia* und *esse*, Materie und Form spricht, daß man versucht sein möchte, ihn weit in die Mitte des XIII. Jahrhunderts hineinzurücken. Eine objektive Betrachtungsweise und ein Zurückhalten mit dem Urteil geben ihm ein ganz eigenes Gepräge, und bieten zugleich uns die Möglichkeit, Einblick in den Stand der Frage zu seiner Zeit zu gewinnen. Das, was er bietet, läßt aber mit Bedauern erkennen, wie wenig uns heute noch von dem Streit um diese Frage erhalten geblieben ist, der allem Anschein nach mit großer Lebhaftigkeit hin- und herging. Aus diesem Grund sei hier die ganze Frage veröffentlicht.

Cod. lat. 297 der Innsbrucker Universitätsbibliothek, fol. 57ᵛ.

XL. De culpabili responsione, quam quidam ad hanc questionem faciunt, utrum spiritus celestes iusti an iniusti creati sint.

Set etiam de eis alia a compluribus questio fieri solet. Querunt enim nonnulli, an iusti vel iniusti creati sint, quod forsitan ab aliquibus concedi solet, eo quod in ipsa creatione gratie consentiendo iusti facti sunt. — Quod qui dicunt, rationem in duobus excedunt: De toto enim cum queritur, eorum responsio de parte est. Nam non de solis bonis queritur, utrum iusti an iniusti creati sint, eo quod questio tam ad illorum pertinet creationem, qui ex culpa corruerunt, quam ad eorum, qui ex gratia permanserunt. Peccant ergo, qui ad predictam interrogationem respondent angelos iustos creatos fuisse, eo quod, ut dictum est, de parte respondent, cum de toto sit quesitum. Peccant etiam, quia ratio eorum, qua eos iustos fuisse creatos volunt ostendere, expers vitii non videtur. Nam ratione, qua dicunt illos iustos fuisse creatos, qui permanserunt, id est quia gratie ex quo fuerunt, consenserunt, et illos, qui corruerunt, possunt dicere iniustos fuisse creatos, nam et illi statim, ex quo fuerunt, peccaverunt. Meritum enim bonorum non creditur culpam malorum precessisse. Immo, si aliquid eorum alterum precessit, culpa meritum antecessisse credi potest, eo quod boni creduntur casu malorum confirmati. Si ergo boni ilico post meritum confirmati sunt [58], et mali post culpam confestim precipitati sunt. Quia ergo bonorum confirmatio et malorum precipitatio simul facte sunt, nec culpa meritum, nec meritum culpam precessisse videtur. Et ideo, quemadmodum dictum est, qui ideo volunt illos spiritus, qui permanserunt, iustos creatos esse, quia in ipsa creatione gratie consenserunt, unde iusti facti sunt, et illos, qui ceciderunt, iniustos creatos esse dicere possunt, quia in ipsa creatione a veritate, in qua conditi erant, recesserunt. Non ergo videtur verum esse ideo angelos iustos creatos esse, quia in ipsa sui creatione ad Deum per gratiam sunt conversi. Non ideo hoc dico, quia apud omnes diffinitum sit, an mox, ex quo fuerunt, ad Deum fuerint conversi.

XLI. Qua ratione quibusdam visum sit spiritus celestes nec iustos nec iniustos creatos esse. —

Alii vero nec iustos nec iniustos spiritus angelicos creatos esse con-

cedunt. Horum enim, ut aiunt, nominum, ,iustus' scilicet et ,iniustus', alterum virtutis designativum est et alterum vitii, quorum utrumque ex voluntate habet eis inesse, in quibus sunt, et non ex natura, et ideo non ex creatione. Quecumque enim ex creatione sunt, et ipsa ex natura sunt. Sed que ex natura sunt, inquantum ex natura sunt, nec premio nec pena digna sunt. Nec ergo inquantum ex creatione sunt, premio vel pena digna sunt. Ex quo sequi videtur spiritus celestes nec iustos nec iniustos esse ex creatione. Nam, ut dictum est, si ex creatione iusti vel iniusti essent, et ex natura iusti vel iniusti essent. Verum quod ex natura est, inquantum ex natura est, nec premium habet nec penam. Si ergo spiritus celestes ex creatione iusti vel iniusti essent, nec inde puniendi essent vel remunerandi. Nam si ex creatione iusti essent remunerandi et iniusti torquendi, in Deum utriusque causa esset refundenda, id est iustitie et iniustitie. Quod si vere fieri posset, Deus sine dubio iustus et iniustus esset. — Hac itaque de causa visum est quibusdam non esse concedendum spiritus angelicos iustos vel iniustos creatos esse, sed non-iustos, quod medium potest esse inter iustum et iniustum. Est enim quoddam non-iustum, quod neque est iustum neque iniustum. Unde nulla ratione sequitur, si aliquid non est iustum, quod sit iniustum ; neque sequitur, si aliquid non est iniustum, quod ipsum sit iustum.

XLII. Quod nonnulli doctores catholici spiritus celestes iustos creatos esse et sanctos concedendum esse voluerunt. —

Erant autem alii doctores ecclesiastici edificationi omnium, id est maiorum et minorum in administratione verbi Dei providentes, qui spiritus celestes iustos et bonos creatos esse asserebant, hoc intelligentes, qui spiritus celestes ex creatione nichil nisi quod ad iustitiam et ad bonitatem spectat acceperunt. Ex ipsa enim creatione omnes habilitatem habuerunt, per quam iusti facillime fieri poterant. Unde et sane concedi potest spiritus celestes iustos et bonos creatos esse. Si enim hoc negaretur, facillime crederent pusilli spiritus celestes aliquid mali et iniustitie ex creatione accepisse. Animam etiam dicitur Deus mundam et sanctam creare, non quia ex creatione munditiam et sanctitatem virtutis accipiat, sed quia nichil ex creatione habet, unde non possit munda et sancta dici. Qua ergo de causa ecclesia animam iustam et mundam Deum creasse dicit, eadem possumus dicere eum spiritus celestes iustos creasse et sanctos.

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

---

§ 4.

Der Aufstieg zu Gott.

Kausalprinzip und Naturtheologie stehen sich im Thomismus so nahe, daß der Übergang von dem ersteren zur letzteren keiner Vermittlung bedarf. Auf dem Kausalprinzip, von dem wir gesprochen haben, ruht die ganze natürliche Gotteserkenntnis, ich möchte sagen, mit ihrer Stärke und ihrer Schwäche, d. h. Unvollkommenheit. Vorerst ist das Kausalprinzip der gewaltige Stützpfeiler der *Gottesbeweise*. Von diesen ist hier die Rede, aber nur in einem *orientierenden* Sinne, um uns einigermaßen Klarheit zu verschaffen, welch große Tragweite *Akt* und *Potenz* in diesem Riesenprobleme besitzen.

Wer nur etwas Geschichte der Philosophie kennt, weiß, daß er hier überall auf Schlachtfeldern steht. Das ist wahr in bezug auf den *Ausgangspunkt* der Gottesbeweise, wahr in bezug auf die *Beweiswege* selbst und erst recht wahr ist es bezüglich der *Wertung* der Beweisresultate. Damit haben wir die Hauptpunkte unserer gegenwärtigen Erörterungen schon angedeutet. Wir werden den drei Punkten nachher noch eine spezielle Auseinandersetzung über den Glückseligkeitsbeweis beifügen, da diese Frage uns speziell berührt und neuerdings viel und lebhaft diskutiert wurde.

Der Ausgangspunkt.

Weder Tatsachen allein, noch metaphysische Prinzipien allein, schaffen Wissenschaft, sondern nur die richtige, glückliche Verbindung beider. Das war schon die Grundidee der aristotelischen Wissenschaftslehre. Das ist auch leitende Devise des Thomismus, mit der er zwei Extremen in der Wissenschaftslehre entgegentritt, dem *Empirismus* und *Apriorismus*. Die erwähnte Devise ist auch grundlegend für die thomistische Gotteslehre. Wir können ihren ganzen Prozeß in die kurze Formel prägen : *sie steigt, gestützt auf bestimmte Sinnestatsachen,*

mittelst innerlich notwendiger, aber aus der Sinneserfahrung erkannter Prinzipien zu Gott, der ersten Ursache, empor.

Damit haben wir nun auch die Hauptmomente für den Ausgangspunkt des Aufstieges zu Gott : *Tatsachen* und *Prinzipien.* Aus der eigentümlichen Verbindung beider Elemente werden wir auch im Stande sein, den *methodischen* Charakter der thomistischen Gottesbeweise zu beurteilen.

I. Alle wahre natürliche Gotteserkenntnis muß in erster Linie von der **real-tatsächlichen Sinneswelt ausgehen !**

Schlachtfelder ! Mit dieser These tritt der Thomismus in offenen Gegensatz zum Alt- und Neuplatonismus und dem sogenannten Augustinismus, die zu allen Zeiten, aber in verschiedenem Sinne, einer *intuitiv-direkten,* von der sichtbaren *Sinneswelt unabhängigen* Gotteserkenntnis das Wort geredet haben. [1] Die These richtet sich noch viel schärfer gegen den kartesianischen *Innatismus* und den *Ontologismus,* der aus Gott, dem direkt Ersterkannten, die übrigen Erkenntnisse abzuleiten suchte. Nicht bloß vom Wesen Gottes, sondern auch von seiner Existenz haben wir keine unmittelbar evidente Erkenntnis, wie etwa von den ersten Prinzipien, die niemand leugnen kann. Faktisch gibt es Gottesleugner. [2] Freilich sind in Gott Essenz und Existenz dasselbe und ist infolgedessen im Satze : « Gott existiert », das Prädikat notwendig im Begriffe des Subjektes enthalten. Er ist also *in sich* eine propositio per se nota. Aber er ist es nicht *für uns,* « quoad nos », und deshalb bedarf er für uns eines *Beweises.* [3] Ist der Beweis erbringbar ? Ja, aber nicht anders, als aus der real erkannten sichtbaren Sinneswelt.

Die thomistische Gotteslehre ist harmonisch und logisch in die allgemeine Erkenntnislehre, von der früher die Rede war, eingegliedert. Diese läuft auf die anfängliche absolute *Passivität* der Seele, die aus der Sinneswelt ihre Erkenntnisformen erwirbt, zurück. [4] Der Satz : « Nihil sine phantasmate intelligit anima » [5], gilt somit auch für die Gotteserkenntnis. Thomas sagt es ausdrücklich : « Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata. » [6] Mit Vorliebe beruft er sich,

[1] Damit schreiben wir noch nicht allen Platonikern eine *unmittelbare* Anschauung Gottes zu. Die Augustiner haben eine solche bekanntlich entschieden abgelehnt, trotzdem sie wesentlich Plotin folgten. Sie sind also nicht zu den *Ontologisten* zu rechnen.

[2] I. 2. 1 ; I. C. G. 10. 11.

[3] Ib.

[4] I. 79. 2 ; I. 84. 3 ; Verit. 14. 1.

[5] I. 84. 7.

[6] I. I. 12. 12 ad 2.

wohl um gegen die Augustiner seiner Zeit sich zu verteidigen, auf Pauli Worte im Römerbriefe 1. 20: « Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur ». [1] Der Beweis für das Dasein Gottes muß also aus der sichtbaren Schöpfung geführt werden. [2] Und *er kann* mit zwingenden Argumenten, « rationibus irrefragabilibus » erbracht werden. [3] Denn in der sichtbaren Natur gibt es *Wirkungen*, « effectus », die Gott als Ursache notwendig voraussetzen und jeder Schluß von einer Wirkung zu ihrer Ursache ist rechtsgültig nach dem Axiom: eine tatsächliche Wirkung setzt notwendig ihre Ursache voraus, « posito effectu, necesse est causam praeexistere ». [4] In diesen Existenzialschlüssen von der Wirkung auf Gott als Ursache dient die Wirkung, d. h. das Geschöpf, als *Schlußmedium*. [5] Der Beweis für das Dasein Gottes aus der sichtbaren Schöpfung ist also möglich.

Aber in welchem *Sinne* meint Thomas das? Die Beweise für die Existenz Gottes setzen nicht bloß die *extramentale Realität* der Welt voraus, sondern auch die Möglichkeit einer *realen Erkenntnis* von der realen Welt. Und da fällt unser Blick plötzlich auf neue gegnerische Truppen. Der ganze Troß der modernen *Phänomenalisten*, die entweder überhaupt jede reale Welt, oder doch ihre Erkennbarkeit leugnen, steht der obigen thomistischen Devise unter dem gemeinsamen Namen des « Idealismus » entgegen. Ihre Bedeutung kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir aus der ungeheuren Schar des Streitheeres die drei Namen: Berkeley, E. Kant und Hegel herausheben. Und diesen schließen sich auf spezifisch religiösem Gebiete die *Modernisten* noch an, die, unter Führung von Murri, Tyrell, Loisy, Le Roy, Blondel und Hébert, kraft ihres philosophischen Agnostizismus, jede Erkenntnis Gottes in Abrede stellen. Auch diesen Gegnern gegenüber wird man die Realität unserer Erkenntnis nur nachweisen können durch Zurückgehen auf die anfängliche, rein rezipierende *Passivität* unserer Seele bei Erwerbung der Erkenntnis — Lehre von Potenz und Akt —. Das Problem der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis ist offenbar heutzutage, schon in bezug auf seinen Ausgangspunkt, ein riesenhaft kompliziertes. [6] Für den Thomismus ist die *Sinneserfahrung* der einzig

[1] I. 2. 2; I. C. G. 12; Verit. 10. 12; Comm. in ep. ad Rom. 1. lect. 6.
[2] I. C. G. 12.
[3] Verit. 10. 12; I. C. G. 12.
[4] I. 2. 2.
[5] I. 2. 2 ad 2; I. C. G. 11 und 12.
[6] Es ist das Verdienst von *Garrigou-Lagrange* O. P., daß er unsere Frage in seinem Werke « Dieu, son existence et sa nature » in ihrer ganzen gewaltigen Vielgestaltigkeit ins Auge faßte.

solide Ausgangspunkt, aber nicht jede beliebige Sinneserfahrung, sondern einzig und allein die *real-tatsächliche Erfahrung der Außenwelt.* Nur Schlüsse vom *Realen* zum *Realen*, geschöpft aus der *realen Sinneswelt*, ermöglichen wahre, zwingende Gottesbeweise! Das ist der Sinn, den Thomas seiner gegen alle Gegner seiner Zeit furchtlos verfochtenen These: Gott ist in der natürlichen Ordnung hier auf Erden nur aus der sichtbaren Welt erkennbar, gab. Hier liegt auch der Grund, warum er den sogenannten ontologischen Beweis Anselms von Canterbury schonend, aber entschieden zurückwies. Für Thomas ist der Schluß: jeder denkt sich Gott als das Vollkommenste, in dem die reale Existenz eingeschlossen sein muß, ansonst er noch etwas Vollkommeneres denken könnte, also muß Gott existieren [1], ein Sprung vom bloß Gedanklichen zum Realen und folgerichtig unstatthaft. [2] Es ist sehr bezeichnend, aber seinem platonischen Standpunkt durchaus entsprechend, wenn Anselm selbst seinen Beweis für ein von der veränderlichen sichtbaren Welt absolut unabhängiges Argument hielt. [3] Für Thomas war das gerade die Schwäche desselben. Auch der spätere Beweis des Cartesius, der die Existenz Gottes aus der Idee des Absoluten abzuleiten versuchte [4], litt am gleichen Gebrechen.

Somit ist Thomas von Aquin in bezug auf den ersten Schritt, von dem die Gottesbeweise ausgehen sollen, im Gegensatz zum Platonismus, eminent *Empiriker* mit seiner Devise: alle natürlichen Erkenntnisse, auch die *höchsten, göttlichen*, haben die *Sinneserfahrung* zur Quelle. Doch ist er nicht Empiriker im Sinne des modernen *agnostischen* Empirismus!

II. Aber ein zweites Moment unterscheidet ihn noch viel mehr von dem Empirismus, ohne ihn indessen dem platonischen Apriorismus auszuliefern. Für ihn gibt es keine stichhaltigen Gottesbeweise ohne **metaphysische Prinzipien** als Voraussetzung. Tatsachen ohne Prinzipien schaffen keine Wissenschaft und daher auch keine wissenschaftliche Gotteserkenntnis! Die ersten unleugbaren Beweisprinzipien bilden für die Gottesbeweise die notwendige Unterlage, wie für jede

[1] Proslog. c. 2. (P. L. 158. 227-228).

[2] I. 2. 1 ad 2; I. C. G. 11; Verit. 10. 12. In letzterem Werke wird Anselm ausdrücklich genannt.

[3] Proslog. Prooem. (223).

[4] « Idem est dicere, aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri, ac dicere, idipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est, de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum existere. » (Oeuvres de Descartes VII. Paris 1914, 166.)

andere wissenschaftliche Erkenntnis. Steht Thomas hier nicht auf dem gleichen Boden wie die früheren Metaphysiker aller Jahrhunderte, die Aristoteliker, Platoniker und Augustiner? Ja und nein! Diese Frage wird nicht immer genau präzisiert. Die Antwort verlangt jedenfalls für die thomistische Gotteslehre eine eigene Einstellung. Auch hier steht der auf Aristoteles gestützte Thomismus in einer gewissen *Mitte* zwischen Platonismus und Empirismus. Erklären wir uns genauer.

a) Thomismus und Platonismus befürworten übereinstimmend übersinnliche, also metaphysische *erste, höchste Beweisprinzipien*, deren *Gültigkeit* nicht durch die Erfahrung bewiesen wird. *Objektiv* ist diese Gültigkeit verankert in dem göttlichen *Exemplarismus*, indem die Dingwesenheiten innerlich unveränderlich sind, weil sie Nachahmungen göttlicher Ideen und letztinstanzlich der göttlichen Wesenheit sind. Hierin folgt Thomas, über Aristoteles hinausgehend, dem von Augustin modifizierten Neuplatonismus wie die Augustiner. Das entsprach auch völlig dem in der Heiligen Schrift niedergelegten Kreationsbegriff. Dagegen fassen Thomismus und Augustinismus die gleichen ersten Prinzipien ihrer *subjektiven* Seite nach, d. h. der *Erkenntnisordnung* nach anders auf, und zwar ihrem *Erkenntnisursprunge* und ihrer *Erkenntnissicherheit* nach. Maßgebend war hier für die Augustiner ihre berühmte aktuelle *göttliche Erleuchtung*, in der der Geist die ersten Prinzipien erwarb und die zugleich die eigentliche Quelle unserer Erkenntnissicherheit sein sollte, weil sie angeblich aktuell das Erkannte mit den rationes aeternae, den göttlichen Urgründen, in Beziehung brächte. Anders Thomas! Logisch seinem Aristotelismus entsprechend, abstrahiert er auch die Begriffe der ersten Prinzipien, wie alle anderen, aus der Sinneserfahrung. Höchstes, ausschlaggebendes Kriterium der *Erkenntnissicherheit* ist ihm die *objektive Evidenz*, mit der unser Verstand, als Abbild des göttlichen Geistes, zuerst und unmittelbar die innerlich notwendigen Beziehungen der ersten Begriffe und damit die ersten unleugbaren Prinzipien erfaßt, an denen er dann durch Reduktion alle übrigen Erkenntnisse auf ihre Sicherheit prüft. Daher sein berühmter Satz: « certitudo scientiae *tota* oritur ex certitudine principiorum. »[1] Von jener platonisch-augustinischen aktuellen Illumination wollte er in seiner Reifezeit nichts mehr wissen!

b) Der *Empirismus* teilt mit dem Thomismus die Devise: jede

[1] Verit. 11. 1 ad 13; III. C. G. 47; I. 85. 6; I. 84. 5; de spirit. creaturis q. unic. a. 10.

Erkenntnis ist aus der Sinneserfahrung. Aber mit seiner Leugnung jeder übersinnlichen Erkenntnis hat er nicht bloß alle metaphysischen Prinzipien sowohl der Thomisten als auch der Platoniker über Bord geworfen, sondern auch den Agnostizismus Berkeley's, Kants und Hegels teilweise antizipiert, teilweise ihm tüchtig vorgearbeitet. Logisch sind seine ersten Prinzipien *keine Seinsprinzipien*, sondern nur *Sukzessionsgesetze* von bloßen Erscheinungen — Phänomenalismus —, deren Gültigkeit er durch Induktion, für die sie vorausgesetzt werden, zu beweisen bestrebt war.

c) Aus all dem ergibt sich nun die *Sondereinstellung des Thomismus zur Gotteserkenntnis*. Die direkte Gotteserkenntnis der Platoniker mußte Thomas in jeder Form ablehnen kraft seines Prinzips: alle Erkenntnisse, auch die von Gott, entstammen der äußeren Sinneswelt. Den Empirismus überwindet der Thomismus mit seiner *metaphysischen* Auffassung der Welt. Sie existiert real, diese unsere Außenwelt, und sie ist real erkennbar. Es gibt also eine *reale Sinneserfahrung*. Sie kündet uns real Werdendes = *Wirkungen*, die eine reale Ursache verlangen, denn jede Wirkung hat ihre Ursache. So erhält in der thomistischen Gotteserkenntnis das *Kausalprinzip* eine *enorme Bedeutung!*

Diese Bedeutung besitzt es aber nur, wenn es wirklich *metaphysisch* als innerlich notwendiges *Seinsprinzip* gefaßt wird. Nur so ist es eminent *transzendental*. Transzendental, weil über die bloße Erscheinungswelt hinausgehend. Transzendental, weil die ganze *Werdewelt* mit ihren verschiedenen Kategorien umfassend. Transzendental, weil es als Seinsprinzip den höchsten ontologischen Prinzipien der Kontradiktion und Identität eingegliedert ist, mehr noch, die Brücke schlägt vom *gewordenen Sein zum Ungewordenen*, vom *Endlichen* zum *Unendlichen*, denn das ist das gemeinsam Verkettende zwischen *Wirkung* und *Ursache*, zwischen *Gewordenem* und *Ungewordenem*, daß ihnen *Sein* zukommt, und wäre das nicht, so wären sie überhaupt nicht. [1]

III. Damit ist auch der **methodische Charakter** der thomistischen Gottesbeweise bestimmbar.

Sind sie Argumente a « priori » oder « a posteriori », « Deduktionen » oder « Induktionen » ? Wie groß die Verwirrung in dieser Frage, zeigt sich schon daraus, daß manche mit Gratry jeden Beweis « a posteriori » mit der Induktion identifizieren. [2] Mit Unrecht. Die beiden Beweis-

[1] II. C. G. 15: « Esse autem dicitur de omni eo, quod est ». « Omnibus autem commune est esse ».

[2] « Über die Erkenntnis Gottes », übersetzt von *Pfaler*. Manz 1858, S. 233.

arten decken sich nicht. Die eine gehört in die Seinsordnung. Die andere an sich nur in die Erkenntnisordnung.

Wie oben bemerkt, ist der Satz: «Gott ist existierend» objektiv, in sich betrachtet, allerdings eine propositio per se nota, weil das Prädikat notwendig im Subjekt enthalten, ja mit ihm identisch ist.[1] Aber da wir Gott auf Erden nicht direkt in sich erkennen, muß der Satz *für uns bewiesen werden.*[2] Der Beweis aber schreitet von der Außenwelt als Wirkung zu Gott als Ursache fort. Also ist er ein *Beweis a posteriori.*[3] Also sind die Gottesbeweise Argumente a posteriori!

Sind sie Deduktionen oder Induktionen? Das ist eine ganz andere Frage. Dann und wann nennt man allerdings in einem weiteren Sinne jedes Beweisverfahren, das von Tatsächlichem ausgeht, ein induktives. Aber streng genommen, sind Deduktion und Induktion, wie jedermann weiß, zwei Schlußverfahren, die einander entgegengesetzt sind, weil das erstere vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen, das letztere umgekehrt vorgeht. Nun ist es aber evident, daß jeder thomistische Gottesbeweis durch Anwendung des Kausalprinzips deduktiv vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen fortschreitet. Das Vorgehen ist folgendes: Jede Wirkung hat eine Ursache; nun haben wir in der Außenwelt diese und diese tatsächlich reale Wirkung, die nur Gott als letzte Ursache haben kann; also existiert Gott.[4] Das ganze Verfahren ist offenbar deduktiv. Die Gottesbeweise sind also *Deduktionen.*

Fassen wir die Resultate aus dem Gesagten noch kurz zusammen. Der zentrale Gedanke, von dem bei Thomas alle Gottesbeweise ausgehen, ist die real-erkennbare Außenwelt als Wirkung, die kraft des Kausalprinzips Gott als Ursache kategorisch verlangt. Der ganze Aufbau ruht auf der Lehre von **Akt** und **Potenz.** Vorerst die metaphysische Fassung des Kausalprinzips. Das haben wir früher gezeigt. Sodann die *reale Erkennbarkeit* der Außenwelt, die nur dann nachweisbar ist, wenn die Seele anfänglich rein *passiv* ist bei Aufnahme ihrer Erkenntnisobjekte. Wiederum kann von *Wirkungen* in der Außenwelt — von diesem Momente gehen alle Gottesbeweise aus — nur dann die Rede sein, wenn es in derselben Dinge gibt, die aktuell-potenzielles Sein haben, die also den Grund ihres Daseins nicht in sich, sondern in einem anderen besitzen. Endlich führt Thomas den tiefsten Grund, warum

[1] I. C. G. 11; I. 2. 1.
[2] Ib.
[3] I. 2. 2; Verit. 10. 12.
[4] I. 2. 2.

eine *direkte* natürliche Kenntnis der göttlichen Wesenheit hier auf Erden unmöglich ist, wieder auf Akt und Potenz zurück. Zwischen Gott, dem reinen Akt, und dem erkennenden Menschen als Gemisch von Akt und Potenz gibt es keine natürliche Proportion. [1]

Die Wege zu Gott.

Die berühmten fünf Wege, — quinque viae —, auf denen Thomas in seiner Summa theol. zu Gott emporsteigt und über welche Del Prado so Tiefsinniges geschrieben [2], haben in der christlichen Philosophie *klassische* Bedeutung erhalten. [3] Der Aufstieg vollzieht sich zuerst von dem tatsächlich Bewegten zu einem Erstbeweger ; dann vom tatsächlich Verursachten zu einer ersten Wirkursache ; weiter von dem kontingenten Sein zu einem absolut Notwendigen ; viertens von den tatsächlichen Seinsgraden der Dinge zu einem schlechterdings Vollkommenen ; endlich wird aus der tatsächlichen Naturzweckmäßigkeit auf eine erste ordnende Intelligenz geschlossen. [4] Überall geht Thomas von *Real-Tatsächlichem* aus ! Das Leibnizische Argument, das aus der bloßen Denkmöglichkeit der Dinge auf die Möglichkeit Gottes und von dieser auf die Wirklichkeit Gottes schließt [5], hätte Thomas ohne weiteres von sich gewiesen, als Sprung vom Idealen zum Realen. Mit Garrigou-Lagrange fragen wir : wie könnten wir die innere Möglichkeit Gottes beweisen, da wir seine Wesenheit auf Erden direkt gar nicht

[1] I. 12. 4.

[2] Fr. *N. del Prado* O. P. : « De veritate fundamentali philosophiae christianae », l. m. c. I. (Friburgi Helv. 1911.)

[3] Über die Gottesbeweise vgl. bei *Aristoteles :* VII. Phys. c. 1. ff. ; VIII. Phys. c. 5 u. 6 ; II. Met. c. 2 ; XI. Met. c. 6. Bei *Thomas :* S. Th. I. q. 2. a. 3 ; Summ. c. Gent. l. I. c. 13 ; Comm. in VII. Phys. lect. 1 u. 2 ; in VIII. Phys. lect. 9 ff. ; in XII. Met. lect. 4 ; De Potentia q. 3. a. 5 ; in II. Met. lect. 3.

[4] I. 2. 3.

[5] *P. Gredt* nimmt den Leibniz'schen Beweis in Schutz (n. 792). Wir können ihm leider nicht beistimmen. Mit Lehmen-Beck S. J. und anderen lehnen wir ihn ab. Der Gedankengang : « Wenn Gott nicht möglich ist, so ist nichts möglich ; nun aber sind die Dinge möglich, also ist auch Gott möglich, resp. nicht unmöglich ; ist er aber nicht unmöglich, so ist er wirklich », dieser Gedankengang bewegt sich ganz und gar in der Ordnung unserer logischen Denkmöglichkeit, aus der zuletzt der Sprung auf die Realexistenz Gottes stattfindet. Wie soll man daraus, weil wir Menschen Gott als seiend denken können, schließen dürfen : also existiert er real ? Dabei setzt man *für* den Beweis und als *Beweismittel* voraus, was aus dem Beweis erst hervorgehen soll, nämlich, daß, wenn Gott nicht unmöglich ist, er real existiert ! Vgl. Lehmen-Beck S. J., Lehrbuch der Philosophie (1912) B. III. S. 25 und. 30

erreichen ? [1] Ohne Zaudern behaupten wir: die Existenz Gottes ist für uns unvergleichlich leichter erreichbar als seine innere Möglichkeit.

Außer dem Glückseligkeitsbeweis hat man den fünf klassischen Argumenten noch mehrere andere beigefügt, die aber, wie Gredt zutreffend sagt [2], entweder nur populären Charakter haben oder nicht wissenschaftlich zwingend oder nur Teilausschnitte der fünf obigen sind. Offenbar populären Charakter hat der sogenannte *ethnologische*, der, aus dem Völkergottesglauben das Dasein Gottes erschließend, auf die menschliche Autorität sich stützt. Für wissenschaftlich nicht zwingend halten wir den *Glückseligkeitsbeweis* und den *deontologischen*, der aus dem menschlichen Pflichtbewußtsein einen höchsten sanktionierenden Gesetzgeber erschließen will. Der sogenannte *ideologische* Beweis hat unseres Erachtens nur dann durchschlagende Kraft, wenn er der 4ª via eingegliedert wird. Dann ist er aber nicht mehr ideologisch. Der Schluß von bloß denkmöglichen und denkunveränderlichen abstrakten Wahrheiten, wie die Wesenheiten der Dinge sie uns bieten, auf die Realexistenz einer höchsten Wahrheit ist zwar echt platonisch, aber ebensogut ein Sprung vom Idealen zum Realen wie das Leibnizische Argument. Dagegen sind die Dingwesenheiten und Possibilia, insofern sie faktisch in den *existierenden* Dingen Maß und Begrenzung geben, verschiedene real existierende Wahrheiten, die, weil begrenzt, als letzten Grund eine absolute Wahrheit voraussetzen. So gefaßt, geht auch dieser Teilbeweis der quarta via von *Tatsächlich-Realem* aus, wie alle Gottesbeweise des hl. Thomas.

Was nun alles gesagt wurde, dürfte uns berechtigen, im folgenden uns auf die fünf klassischen Gottesbeweise zu beschränken, um aus ihnen die Bedeutung von Akt und Potenz, wenigstens skizzenhaft, zu beleuchten.

I. Diese Bedeutung tritt uns vielleicht nirgend evidenter und unmittelbarer entgegen als im ersten, sogenannten kinetischen oder **Motusbeweise.** Es gibt Dinge in der Welt, die Sinne bezeugen es, « sensu constat », sagt Thomas, die bewegt werden. Allwo etwas bewegt wird, wird es von einem anderen bewegt und folgerichtig jenes, wenn es auch bewegt wird, wieder von einem anderen. Denn was bewegt wird, ist *passiv* und was bewegt, ist *aktiv* und ein und dasselbe kann in derselben Hinsicht nicht zugleich Akt und Potenz sein. Nun ist

[1] Dieu, son existence. n. 8.

[2] Elementa phil. n. 792.

aber eine unendliche Reihe voneinander aktuell Bewegenden und Bewegten unmöglich, weil ohne Erstbewegendes kein Folgendes und infolgedessen auch das gegenwärtig tatsächlich Bewegte nicht da wäre. Also muß es kraft der Tatsachen einen ersten unbewegten Beweger geben, und den nennen wir Gott. Folglich existiert Gott. [1]

Sowohl der *Grundbegriff*, in dem der Beweis verankert ist, als auch die beiden *Stützpfeiler :* « was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt », und : « es gibt keine unendliche Reihe », ruhen auf der Lehre von Akt und Potenz.

Der *Grundbegriff !* Das ist die Bewegung, die κίνησις. Selbstverständlich meint Thomas hier nicht allein die örtliche Bewegung, sondern mit Aristoteles jede Veränderung, die lokale, quantitative, qualitative und substanzielle. [2] Als solche ist die Bewegung ihrem Wesen nach ein Mittleres zwischen Akt und Potenz, weil der Übergang eines Subjektes von einer Seinsweise zur anderen, und dieser Übergang ist nur da, insofern das Subjekt die neue Seinsweise teilweise schon besitzt — Akt —, teilweise sie noch nicht hat, aber haben kann — Potenz. So ist jeder Motus ganz richtig : actus entis in potentia quatenus in potentia « ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον ». [3] Der moderne Phänomenalismus hat die Bewegung allerdings zu einer bloßen *Erscheinungsaufeinanderfolge dessen, was immer bleibt*, gemacht. Mit der Leugnung des Seins kam er logisch zu dieser Fassung. Daraus läßt sich freilich kein Gottesbeweis konstruieren. Aber damit hebt er auch das « Werden » selbst wieder auf, denn ohne Sein gibt es nicht etwas, *was* wird, etwas *in was* und *an was* etwas wird und folglich nichts, was *bleibt* oder einem anderen *folgen* könnte. Dann ist alles alles und nichts. [4]

Erster Stützpfeiler des Motusbeweises ! Das ist nach Thomas selbst [5] der Satz : alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt, « omne quod movetur, ab alio movetur ». Vielleicht ist kein Prinzip von Aristoteles und Thomas so oft und so tiefsinnig auf Grund von Akt und Potenz begründet worden wie dieses. Und beide haben regelmäßig daraus den ersten Gottesbeweis abgeleitet. Und wieder

[1] I. 2. 3 ; I. C. G. 13.
[2] X. Met. c. 9 (II. 594. 41). Thomas in X. Met. lect. 4.
[3] III. Phys. c. 1 (II. 274). X. Met. c. 9 (II. 594). Thomas in III. Phys. lect. 2.
[4] III. Met. c. 3 ; c. 8 ; X. Met. c. 5.
[5] I. C. G. 13 « In hac probatione sunt duae propositiones probandae sc. quod omne motum movetur ab alio et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum ».

beide — man kontrolliere die Quellen, die wir sofort angeben — wandten es auch auf die *Lebenstätigkeit* der irdischen Lebewesen an.[1] Nach beiden hebt diese Motio ab alio die *Selbstbewegung* in Tier und Mensch nicht auf, denn, da auch diese aus Akt und Potenz besteht, bedarf sie selber als ens potentiale der Bewegung eines ersten höchsten Bewegers.[2] — Das alles haben spätere Zeiten teils vergessen, teils verkannt. Noch im XIII. Jahrhundert hat Gottfried von Fontaines mit der Motio ab alio gegen Heinrich von Gent und Thomas die Selbstbewegung des Willens und damit die Freiheit gefährdet.[3] Das war *ein* Extrem. Gleich setzt eine andere extreme voluntaristische Reaktion ein. Im Interesse der Freiheit stellen diese Scholastiker das Prinzip: « omne, quod movetur, ab alio movetur » selbst in Zweifel, leugnen den Motusbeweis für das Dasein Gottes und meinen, der Wille vermöchte mit seiner von Gott erschaffenen und erhaltenen Potenz *allein* und ohne Motio von Seite Gottes in Tätigkeit überzugehen. So noch etwas zaudernd Duns Skotus, († 1308)[4], entschiedener Durandus, († 1332)[5], vielleicht auch Petrus Aureolus, († 1323)[6], dann die Okkamisten: Wilh. Okkam selbst, († 1349)[7], Nicolaus von Autricuria[8] und der berühmte Kardinal Peter d'Ailly, († 1420)[9] und endlich Suarez, der wenigstens die motio ab alio für den Übergang des Willens aus dem letzten Stadium der Potenzialität — actus virtualis — zur Tätigkeit — actus formalis — nicht für nötig hält und daher den Motusbeweis für das Dasein Gottes ebenfalls ablehnt.[10] Wie P. Stufler S. J. diese

[1] Arist. VII. Phys. c. 1; VIII. Phys. c. 4 u. 5. *Thomas:* I. 2. 3; I. C. G. 13; Comm. in VII. Phys. lect. 1 u. 2; in VIII. Phys. lect. 7 u. 9 u. 13.

[2] VIII. Phys. c. 5 (II. 350 ss.), c. 6 (II. 354 ss.). Thomas in VIII. Phys. lect. 12.

[3] Quodlib. VI. u. X., zitiert bei *De Wulf*, Hist. de la phil. méd. II. 54 (1925).

[4] Skotus berücksichtigt den Motusbeweis gar nicht (I. Ox. D. 2. q. 2). Über die Mitwirkung Gottes zum fr. Akt vgl. I. Ox. D. 37. q. 2.

[5] « Illam (actionem) potest habere creatura sine speciali influxu Dei, supposita conservatione suae naturae et suae virtutis activae ». II. Sent. D. 1. q. 5. Auch Durandus ignoriert völlig den Motusbeweis, vgl. I. Sent. D. 3. q. 1.

[6] Vgl. *Karl Werner:* Der hl. Thomas, B. III. S. 109, Anm. 1.

[7] Centiloquium Theolog. Concl. I. (Ed. Lugd. 1495. 9 E. 31.)

[8] Chart. Univ. Paris. II. n. 1124.

[9] Quaest. in I. Sent. q. III. a. 2 u. 3.

[10] « Et imprimis omitto, principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: omne, quod movetur, ab alio movetur adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt, quae per actum *virtualem* videntur sese movere et reducere ad actum *formalem*, ut in appetitu seu voluntate videre licet. » Disp. metaph. disp. 29. Lect. 1. n. 7.

Auffassung dem hl. Thomas zuschreiben kann, werden viele nicht begreifen. [1] Dagegen hat er durchaus Recht, wenn er sie weder für *thomistisch* (praemotio) noch *molinistisch* hält. [2] Denn auch die Molinisten verlangen mit ihrer Konkurslehre das Eingreifen Gottes bei jedem freien Akte. Auch der suarezische actus virtualis kommt über die Schwierigkeit nicht hinweg, wie Lehmen-Beck S. J. [3], Sylvester Maurus S. J. [4] und Kardinal Billot S. J. [5] richtig und klar betonten. In jenem *virtuellen* Akt des Willens ist die freie Tätigkeit entweder schon actu da, und dann ist er nicht virtualis, sondern schon formalis ; oder der Wille ist nur in potentia zur Tätigkeit als Neusein, und dann kann er sich allein nicht geben, was er nicht hat, d. h. er kann sich kraft der Lehre von Potenz und Akt nicht selbst allein aus der Potenz in Akt überführen. [6] Akt und Potenz schützen also auch das Prinzip : omne quod movetur, ab alio movetur !

Sie begründen auch den *zweiten Stützpfeiler* des Motusbeweises, die Unmöglichkeit einer *series infinita*. Wir reden hier natürlich von einer Reihe von Bewegenden und Bewegten, die *notwendig* und daher *aktuell* voneinander abhangen, sodaß die aktuelle Bewegung des einen der Glieder ohne die aktuelle des andern gar nicht da ist = series moventium et motorum *per se ordinata*. So im Falle, wo der Straßenstaub vom Stock und der von der Hand und diese von der Potentia motrix und diese vom Willen des Schlagenden in Bewegung gesetzt wird. Hier, sagen wir, ist eine unendliche Reihe nicht möglich, denn da jedes Reiheglied aktuell von einem anderen bewegt werden muß, ist ohne

[1] Vgl. Zeitschrift für kath. Theol. B. 47. S. 369-390. « Der hl. Thomas und das Axiom : omne quod movetur ab alio movetur. »

Nach P. Stufler hat Thomas in lectio 7 u. 8, VIII. Phys., das Prinzip « omne quod movetur .... » als allgemein gültig angenommen, aber ohne irgend eine besondere *motio divina*, weder Concurs noch praemotio damit zu verbinden, sodaß daraus auch kein Gottesbeweis konstruiert werden kann (382). Ist das Lehre des hl. Thomas ? Wie konnte er dann in der folgenden lectio 9 u. 12, die St. verschweigt, aus dem Prinzip das Dasein Gottes beweisen ? Wie konnte er mit Aristoteles in Phys. VII. lect. 1 u. 2 dasselbe tun ? Auch darüber tiefes Schweigen ! Wie konnte er S. Th. I. 2. 3. u. 7. C. G. 13 wieder dasselbe Dasein Gottes durch dasselbe Prinzip beweisen ? Auch darüber Schweigen !

[2] Das. 390.

[3] Lehrbuch der Philosophie (1912) III. 66.

[4] Qu. Met. tom. 3. q. 8 ad 1.

[5] De Deo uno q. 2. Thes. 4. Im gleichen Sinn *Mercier*, Ontol. n. 186 (Ed. 3) ; *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son exist. n. 36. p. 257.

[6] « πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος. » II. An. 5 (III. 451. 10).

ein unbewegtes *Erstbewegendes* kein zweites, kein folgendes, also gar kein Bewegtes, was den Tatsachen offen widerspricht. Nach Aristoteles und Thomas ist *Bewegtwerden* ein *Sein*, das jeder Bewegte — weil bewegt — von einem anderen hat, zu dem er also nur *in Potenz* ist, und das ohne Erstbeweger nie da ist, weil alle Reiheglieder nur in Potenz zu diesem Sein wären, und weil kein Potenzielles sich selbst in Akt überführen kann.[1] Das Argument würde also auch für jene gelten, die eine *ewige* Welt — das tat Aristoteles faktisch — annehmen würden. Ein Erstbeweger ist immer notwendig. Ob er ein *ewiger Erstbeweger* sein könne oder ein *zeitlicher Erstbeweger* sein müsse, das ist eine völlig andere Frage. Daß auch eine *Zirkelbewegung* den Erstbeweger nicht ersetzen kann, leuchtet ein. Die Schwierigkeit bliebe genau dieselbe.

II. Wir nennen den zweiten Gottesbeweis **wirkursächlichen.** Seine Unterscheidung vom ersten und dritten hat Schwierigkeiten bereitet. Und doch hat ihn Thomas in der Summa theol. allseitig scharf abgegrenzt. Es hat zur Klarheit nichts beigetragen, daß man bald diesen, bald den folgenden « *kosmologischen* » nannte. Wie alle zwingenden thomistischen Gottesbeweise *kausale* und *metaphysische* sind, können sie auch alle kosmologische genannt werden, weil und insofern sie vom κόσμος, von der Außenwelt ausgehen. Es ist bezeichnend, daß Aristoteles gerade zu diesem Beweise die Grundlage in der Metaphysik schuf.[2] Aber auch die Benennung: « wirkursächlicher » bedarf noch der Präzisierung. Die irdischen Wirkursachen werden hier nicht ihrer *Seinsabhängigkeit* nach ins Auge gefaßt, denn unter diesem Blickpunkte gehören sie, wie alle kontingenten Seins, von denen auf ein Notwendiges geschlossen wird, zur dritten via. Vielmehr werden hier die Wirkursachen formell als « wirkende », d. h. ihrer *Tätigkeitsordnung* nach in Betracht gezogen. Das ist wichtig. Das Großkind hängt dem Sein nach notwendig von Vater und Großvater ab, nicht aber der Tätigkeit nach, denn es ist tätig ohne die Tätigkeit von Vater und Großvater, sogar wenn diese tot sind. So gefaßt, haben wir eine deutliche Abmarkung der drei ersten viae: Die erste faßt den *Motus* als solchen ins Auge und geht daher aus von der potentia *passiva*[3]; die zweite die *Wirkfähigkeit* als solche — potentia *activa* der Wirkursachen;

[1] I. 2. 3; I. C. G. 13; VII. Phys. lect. 2; VIII. Phys. lect. 9, 12. 13.
[2] II. Met. c. 2 (II. 486 ss.). Dazu Thomas in II. Met. lect. 3.
[3] *Del Prado* O. P., op. cit. 223.

die dritte geht vom *kontingenten Sein* als solchem aus.[1] Nun die Formulierung des zweiten Beweises.

Es gibt, sagt Thomas, in der sichtbaren Welt wirkende Ursachen, die in ihrer Wirktätigkeit notwendig voneinander abhangen, sodaß wenn die eine nicht tätig ist, die andere auch nicht tätig sein kann — « ordo causarum efficientium ». Keine Wirkursache vermag sich selbst zu wirken, denn dann wäre sie, ehe sie wäre, « quia sic esset prius seipso ».[2] Eine *unendliche* Reihe von aufeinander einwirkenden Ursachen ist nicht möglich, denn dann gäbe es ja kein Erstwirkendes und folglich kein Folgendes[3] und folglich kein Letztes, also überhaupt gar kein Wirkendes[4] und das widerspricht den Tatsachen. Es muß also eine erste unverursachte Wirkursache — Gott geben.[5]

Die drei Hauptmomente, auf denen der Beweis ruht, sind unleugbar. Unleugbar die *Tatsache :* daß es voneinander notwendig abhängige Wirkursachen gibt. Das Räderwerk jeder Uhr, jeder Spaziergang, bei dem Verstand, Wille und äußeres Bewegungsvermögen abhängig voneinander wirken, die äußere Natur, wo ohne Licht, Luft und Wärme alles Leben ersterben müßte, bezeugen das. Unleugbar ist auch das *Prinzip :* kein Wirkender wirkt sich selbst, denn als solcher wäre er zugleich in Akt — als Wirkender — und in Potenz — als Gewirktwerdender.[6] Unleugbar ist auch die *Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe aktuell* Wirkender. In der Reihe der Wirkursachen hat zwar jede ihre eigene Wirksamkeit, die sie aber ohne die Einwirkung der höheren vorhergehenden nicht ausüben kann. So ist rückwärts schreitend jede in Potenz zur vorhergehenden und alle Reiheglieder sind in Potenz zu einer ersten, absolut aktuellen, ohne die die ganze Reihe fällt, weil das Potenzielle nur vom Aktuellen aktualisiert werden kann. Auch dieser zweite Beweis ruht somit ganz und gar auf der Lehre von Akt und Potenz !

[1] In der doppelten Fassung der Wirkursache liegt vielleicht die Erklärung, warum Thomas in den früher verfaßten S. Contra Gentes den Kontingenzbeweis nicht als *speziellen* Gottesbeweis aufführt (I. C. G. 13), trotzdem er später das Argument hat (c. 15). Vermutlich wollte er ihn mit der zweiten via verbunden wissen. In seinem reifsten Werke, der Summa theol., hat er dann allerdings die beiden Wege scharf unterschieden (I. 2. 3).

[2] I. 2. 3.

[3] « οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενόν ἐστιν. » II. Met. 2 (II. 487. 46).

[4] « εἴπερ μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν. » Ib. (487. 10).

[5] I. 2. 3 ; I. C. G. 13.

[6] Ib.

III. Dasselbe ist ebenso evident bei dem dritten, dem **Kontingenzbeweis,** den wir nur skizzenhaft berühren.

Es gibt in der Natur entstehende und vergehende Dinge, die also sein und nicht sein können, folglich indifferent sind zum Sein und Nichtsein. Ist das so, dann waren sie einstens nicht, und wenn es außer ihnen kein Notwendiges gegeben hätte, wäre überhaupt *nichts* gewesen und gäbe es auch jetzt noch nichts, denn aus Nichts wird nichts. Das aber widerspricht den Tatsachen, denn es gibt Dinge. Also gab es etwas *Notwendiges,* das entweder absolut notwendig war, dann haben wir, was wir suchen, oder die Ursache seiner Notwendigkeit in einem anderen hat, und das wieder in einem anderen und alle zuletzt in einem absolut Notwendigen haben, denn eine unendliche Reihe von Wirkursachen gibt es nicht. Dieses absolut Notwendige nennen wir Gott. [1] — Auch da spielt überall die Potenzialität des kontingent irdischen Seins die Hauptrolle !

Das rein empirische Gesetz der *Erhaltung der Energie* — die Energie bleibt quantitativ immer dieselbe — vermag weder den Unterbau des Beweises — die Tatsache des Werdens und Vergehens — zu erschüttern, noch kann es im Sinne der Positivisten als Grund- und Universalgesetz des Weltalls an die Stelle Gottes gesetzt werden. Denn erstens ist es kein *Seinsgesetz.* Ferner ist es, wie M. Boutroux betonte, selbst *kontingent* und nicht einmal in der anorganischen Welt streng nachweisbar, geschweige denn in der biologischen [2], und noch viel weniger, wie de Munnynck hervorgehoben, in der psychologischen. [3]

IV. Auf die Tragweite der Potentialität im sogenannten *henologischen* Gottesbeweis, der von den **Seinsgraden** der Weltdinge auf ein absolut Vollkommenes schließt, hat Garrigou-Lagrange aufmerksam gemacht. [4] Formulieren wir ihn zuerst.

Es gibt in der Sinneswelt Dinge, die das — transzendentale — Sein, Wahre und Gute mehr und weniger partizipieren, d. h. es gibt *viele,* verschieden *abgegrenzte* Grade ein und desselben Seins, Wahren und Guten in der realen Welt. Diese reale Vielheit des Begrenzten ein und desselben Seins, Wahren und Guten setzt, weil potenziell,

[1] I. 2. 3; I. C. G. 15; Anklänge zu diesem Argument haben wir bei *Aristoteles,* XI. Met. c. 6 (II. 603 ss.). Dazu Thomas in XII. Met. lect. 4.

[2] Vgl. *Garrigou-Lagrange,* Dieu et son existence, n. 35 und 38.

[3] La conservation de l'énergie et la liberté morale. Rev. Thom. 1897. 115. Dasselbe bei *Reinke,* « Die Welt als Tat. » Berlin 1899. 142. *Ebbinghaus,* « Psychologie », 29 ff.; *W. Wundt,* Psychologie (1901), 397.

[4] Op. c. n. 39. p. 291.

ein real Einziges, Vollkommenes als *Maßstab* und *Ursache* voraus und das nennen wir Gott. Also existiert Gott. [1]

Da in der Sinneswelt die *Dingwesenheiten* die verschiedenen Grade und Grenzen des Seins bestimmen, kann man in diesem Sinne hier von einem Aufstieg von den Dingwesenheiten zur Existenz Gottes reden. Aber das ist, wie früher bemerkt, nicht der *ideologische* Beweis, den in neuester Zeit namhafte Thomisten, wie Lepidi O. P., Hontheim S. J., Sertillanges O. P., Lehmen-Beck S. J., Garrigou-Lagrange O. P. [2], gestützt auf Augustin [3] wieder konstruieren. Sie wollen vielmehr aus der *inneren Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der abstrahierten essentiae rerum* die Realexistenz einer ersten absoluten Wahrheit zwingend erweisen. Ist das zulässig? Wir glauben nicht!

Aber seien wir klar und vorsichtig. Mit den Verteidigern des ideologischen Argumentes sind uns die innerliche *Notwendigkeit* und *Unveränderlichkeit* der abstrahierten Dingwesenheiten und Possibilia absolut unbestreitbar. [4] Ebenfalls unbestritten bleibt ihre Unabhängigkeit von den Singularia. [5] Da die Einzeldinge als solche vergänglich und veränderlich sind, können die abstrahierten Wesenheiten ihre Unveränderlichkeit nicht von den Singularia haben. Wahr ist es auch für uns, daß die essentiae rerum, nachdem das Dasein Gottes einmal anderwärts mit zwingenden Gründen bewiesen worden ist, im Wesen und den Ideen Gottes ihre eminent *reale* Grundlage und den *letzten Grund ihrer Unveränderlichkeit* besitzen. [6] Alles das anerkennen wir

[1] I. 2. 3; I. C. G. 13. Sehr klärend sind zu diesem Argumente folgende Worte des hl. Thomas: « Oportet si aliquid *unum* communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua *una* causa in illis causetur; non enim potest esse, quod illud commune utrique *ex seipso* conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit ». Pot. q. 3. a. 5.

[2] L. c. n. 39, p. 297.

[3] Augustin handelt wiederholt von diesem Beweis, besonders de lib. arb. l. II., in mehr als 10 aufeinanderfolgenden Kapiteln (P. L. 32. 1242-1263). Der Grundgedanke ist aus Plotin.

[4] Für das führt *Garrigou-Lagrange* mit Recht die Autorität der größten Scholastiker von Albert bis und mit Suarez an gegenüber den Nominalisten. Dieu, son existence, n. 39, p. 298 ss.

[5] *Thomas*, Quodl. VIII. q. 1. a. 1 ad 1: « Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationabilitas attribuibilis humanae naturae. » Dazu besonders Verit. q. 1. a. 2.

[6] Das sagt Thomas in II. C. G. 84 klar, wo er aber offenbar die in I. C. G. 13 bewiesene Existenz Gottes voraussetzt. Das Merkwürdige bei den Anhängern des ideologischen Argumentes ist, daß sie indirekt voraussetzen, wie wenn das Dasein Gottes *anderwärts* gar nicht bewiesen werden könnte.

als richtig. Aber folgt daraus, daß wir aus den abstraktiv gefaßten Dingwesenheiten das Dasein Gottes selbst beweisen können ? Das ist eine ganz andere Frage, aber zugleich der *springende* Punkt. Warum anerkennt Thomas, da wo er ex professo davon handelt, keinen einzigen Gottesbeweis, der nicht vom *Real-Tatsächlichen* ausgeht ? Und das ist beim ideologischen nicht der Fall, da, wie seine Verteidiger ganz richtig sagen, die Unveränderlichkeit der Essenzen vom Singulare nicht ableitbar ist.[1] Ferner, die Existenz Gottes nicht schon für den Beweis vorausgesetzt, und das ist unstatthaft, welches ist die *reale* Grundlage der Dingwesenheiten ? Sind sie etwa ein *real-potenzielles* Sein ? Wie ist das möglich ? Sind sie als solche reale Dispositionen in einem aktuellen Subjekte, das durch sie hingeordnet ist, entweder zu handeln oder zu leiden ? Offenbar nicht ! In Wahrheit haben sie zwar innerlich notwendiges aber nur *intelligibles-ideales* Sein. Ein Beweis aus ihnen für die Existenz Gottes bedeutet daher einen *Sprung vom Idealen zum Realen*, und zwar dem höchsten, gerade so gut, wie er im Anselmischen, Cartesianischen, Leibniz'schen Argumente sich findet.

V. Die Vorsicht, mit der Thomas bei der Konstruktion seiner Gottesbeweise vorgeht, ist vielleicht auch von den Thomisten nicht immer hinreichend beachtet worden. Die metaphysischen Prinzipien vorausgesetzt, stützt er sich auf kein einziges *Gesetz der physischen Welt*, sondern nur auf *Einzeltatsachen* derselben. Es gibt tatsächlich Bewegtes, — er sagt nicht, alles ist bewegt, — es gibt tatsächlich Gewordenes, — er sagt nicht, alles ist geworden —, es gibt tatsächlich Kontingentes, es gibt tatsächlich Seinsgrade, also gibt es ein erstes Sein. Das ist das stetige Vorgehen. Und so geht er beim fünften, dem sogenannten **teleologischen,** dem ältesten aller Gottesbeweise vor. Er sagt nicht : alles ist in dieser Welt gut und zweckmäßig eingerichtet. Er kann es auch nicht sagen. Denn, die Existenz Gottes nicht schon vorausgesetzt, gibt es vieles, was zufällig ist und weder als zweckmäßig, noch als gut erklärt werden kann.[2] Was aber der Aquinate in seiner fünften via sagt, das ist folgendes : es gibt Naturdinge, die, trotzdem sie *keine Erkenntnis besitzen*, zweckmäßig tätig sind, denn sie betätigen sich entweder konstant oder doch zumeist zu dem hin, was ihr Bestes ist. So was kann nicht Resultat des Zufalles, sondern nur einer Hinordnung zum Ziele sein. Da sie selber das Ziel nicht kennen,

[1] Insofern kann man auch nicht sagen, daß dieser ideologische Beweis *a posteriori* ist, d. h. ex effectu reali ad causam, wie öfters behauptet wurde.
[2] I. 2. 3 ad 1.

müssen sie von einem anderen *intelligenten* Wesen, ähnlich wie der Pfeil vom Pfeilabgeber, hingeleitet sein — Passivität — und das, wenn es selber wieder geleitet und veränderlich ist, von einem anderen und zuletzt alle von einem Erstintelligenten, das nicht mehr von einem anderen geleitet und abhängig ist, sondern das a se ist, und das folgerichtig als *ens intelligens a se* alle anderen Naturdinge zu ihrem Ziele hinordnet, und das nennen wir Gott. [1]

In der früher verfaßten S. Contra Gentes (I. 13) hatte Thomas den teleologischen oder physiko-theologischen Beweis noch der *Gesamtnaturzweckmäßigkeit* entnommen. In der Summa theol. stützt er sich, wie wir soeben sahen, nur auf die *erkenntnislose* Natur. Die meisten modernen Thomisten ziehen die erstere Fassung vor. Und doch ist die letztere sicher frappanter, wenn nicht auch tiefer. Es leuchtet jedermann sofort ein, daß tatsächliche Ordnung und Zweckmäßigkeit in der *erkenntnislosen* Welt, wie sie faktisch uns im Mineral- und Pflanzenreich vielfältig entgegentritt, unbedingt irgend eine Intelligenz voraussetzt. Wo Ordnung ist, ohne ein ordnendes Prinzip im Geordneten selbst, da muß ein fremdes Prinzip die Ordnung hineingebracht haben. Vielleicht ist die zweite Fassung auch *tiefer*. Die Ordnung und Zweckmäßigkeit, insofern sie in der *erkenntnislosen* Welt tatsächlich vorhanden ist, hängt vom Menschengeiste sicher nicht ab, denn er vermag sie nicht zu ändern. Er wird den geordneten Lauf von Sonne, Mond und Sterne und der Fluten des Meeres nie ändern, noch die Gesetze der toten Materie überhaupt. Diese erkenntnislose, sagen wir tote Zweckmäßigkeit, beherrscht zugleich das Weltall, den Weltkoloß als solchen. Sie ist grundlegender als alle vom Menschengeist erdachte und hervorgebrachte Ordnung und Zweckmäßigkeit. Sie ist grundlegender, weil auch das menschliche Erkennen und Wollen von ihr abhängt, denn die entitative Natureinrichtung und Naturhinordnung des Menschen zum *Erkennen* und *Wollen* gehört selbst in die erkenntnislose Naturteleologie hinein. Das ist der tiefsinnige Grund, warum Thomas in seiner Summa theol. von der erkenntnislosen Naturordnung ausging. Der tiefste Grund aber, warum alle und jede Naturordnung in der Welt als Ganzes und in ihren erkennenden und nicht erkennenden Teilen eine höhere ordnende Intelligenz, und zwar eine Intelligenz a se verlangen, liegt in der *Potenzialität* der Welt und ihrer Teile. Die Welt und ihre Teile streben zu einem Ziele, das sie erhalten

[1] I. 2. 3.

— passiv — und zu dem sie, als potenziell, kontingente Seins, der *Hinleitung* bedürfen.[1]

Unsere Skizze von den fünf klassischen Gottesbeweisen legt zwingendes Zeugnis von der Tragweite, die Akt und Potenz für sie haben, ab.

Die Wertung der Gottesbeweise.

Die Einschätzung der vorgelegten Gottesbeweise ist vorerst natürlich eine ganz verschiedene bei den Agnostikern und uns. Das ist einleuchtend, und wir werden die Position der letzteren am Schlusse ihren Grundlinien nach besonders streifen.

Aber auch im **thomistischen Lager** kann man noch in gewissem Sinne von einer verschiedenen Wertung der fünf viae und ihrer Resultate reden. Einige Andeutungen haben wir bereits gemacht. War es nicht jedes Mal, wenn der eine und andere der Beweise beanstandet wurde, eine Lücke in der Anwendung und Durchführung der Lehre von Akt und Potenz? Die Stellung des gelehrten Suarez zum ersten Beweis hat das bestätigt.

Noch in einem anderen Sinne war die Einschätzung in unserem Lager eine verschiedene. Die Beweise für die *Existenz* Gottes und die Schlüsse auf die *Natur* Gottes sind zwar eng miteinander verkettet, denn die letzteren bauen bei Thomas auf das Resultat der ersteren auf. Aber gerade deshalb sind sie auch verschieden. Die Tendenz bester moderner Thomisten, aus dieser sichtbaren Welt *unmittelbar*, gleichsam mit einem Sprunge, das Unendliche — infinitum — usw. zu erschließen, wie es im Glückseligkeits- und ideologischen Beweise angestrebt wurde, hat uns vor den Gegnern mehr geschadet als genützt und manchen Einwand provoziert, der sonst unterblieben wäre. Der große Kardinal Cajetan war freilich noch nüchterner. Welches ist für Thomas das *unmittelbar einzige Resultat* der fünf klassischen Wege? Er ist selbst, man verzeihe uns, es so offen zu sagen, unter allen Thomisten der bescheidenste und daher auch der weiseste. Allda, wo er ex professo das Dasein Gottes beweist (S. Th. I. 2. 3, I. C. G. 13), zielt er nur auf

[1] « Dicendum, quod, cum natura propter *determinatum* finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam, quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae *non sit ratio* et *voluntas humana*, quia haec *mutabilia* sunt et *defectibilia* : oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium *immobile* et *per se necessarium.* » I. 2. 3 ad 2.

eines ab : ein *erstes Sein*, ein *ens a se*, das von keinem anderen abhängt, von dem aber alles andere abhängt, zu erweisen. Das ist alles. Das weitere : Gottes *Einfachheit*[1], seine *absolute Vollkommenheit*[2] und *Güte*[3], seine *Unendlichkeit*[4] sind erst *Konklusionen* aus dem ens a se, setzen es also voraus. Nichts Sprunghaftes bei ihm. Die fünf viae, in die Spätere alles Mögliche hineingetragen, beweisen das offenkundig. Zuerst der Schluß vom Bewegten auf den *Allbeweger a se*. Dann vom Hervorgebrachten auf den *Allwirker a se*. Dann vom Kontingenten, d. h. Bedingten, zum absolut Unbedingten, dem *necessarium a se*. Auch die quarta via, von den Seins-Wahrheits-Gutheitsgraden ausgehend, hat noch nicht das Unendliche, wie behauptet wird, im Auge, das kommt später, sondern, im Gegensatz zum Sein, Wahren, Guten *ab alio*, das Sein, Wahre und Gute *a se*, das, insofern es Maßstab und Ursache alles irdisch-potenziellen Seins, Wahren und Guten ist, den höchsten Vollkommenheitsgrad besitzt. Nicht anders steht es mit der quinta via, die von der potenziellen, empfangenen Weltordnung auf eine Intelligenz schließt, die nicht ab alio, sondern *a se* ist, einen ersten Weltordner. Alles konzentriert sich bei den fünf Wegen zur Existenz Gottes auf den Grundgedanken : aus der Welt, als *ens ab alio*, ist die Existenz eines *ens a se* stringent erweisbar.[5]

Damit ist auch der gewaltige *Unterschied* von Gott und Welt gegeben. Gott ist die unverursachte Allursache : weil der unbewegte Beweger alles Bewegten, die erste Wirkursache alles Gewirkten, der unbedingte Grund alles Bedingten, die erste Quelle alles partizipierten Seins, Wahren und Guten in der Welt, die erste ordnende Intelligenz alles Geordneten in der Welt. Er ist das *Erstaktuelle*, weil a se, gegenüber der Welt als *potenzielles* Sein, weil sie ab alio ist ! Das ist der Grundsinn aller thomistischen Gottesbeweise.

Über den Wert der Gottesbeweise mit den modernen **Phänomenalisten** zu disputieren, ist an sich absolut unnütz. Da sie als Subjektivisten weder den realen Wert der Ideen noch des Kausalprinzips zugeben und folgerichtig jede Transzendentalität unserer Erkenntnis in Abrede stellen müssen, haben unsere Gottesbeweise für sie absolut keinen

[1] I. q. 3 ; I. C. G. c. 16 ss.
[2] I. q. 4 ; I. C. G. c. 28 ss.
[3] I. q. 6 ; I. c. G. c. 37 ss.
[4] I. q. 7 ; I. C. G. c. 43 ss.
[5] Es ist selbstverständlich, daß wir das ens a se in seinem eminent *positiven* Sinne dem ens ab alio gegenüberstellen als Sein, das von keiner Ursache abhängt und daher den Grund seines Seins in sich hat.

Wert. Mit ihnen muß man zuerst über die angedeuteten Grundfragen disputieren, um sie dort ad absurdum zu führen. Nur E. Kant verdient bei Besprechung und Wertung der Gottesbeweise eine besondere Berücksichtigung, weil er in seinen Antinomien aus der Unmöglichkeit des nach ihm einzig gültigen kosmologischen Gottesbeweises gerade den Subjektivismus zu begründen sucht. In seiner berühmten IV. Antinomie [1] hat er bekanntlich den inneren Widerspruch des Kontingenzbeweises in dem Sinn zu begründen versucht, daß er in der « These » zuerst aus den bedingten Dingen dieser Welt die Notwendigkeit eines absolut Unbedingten, eines ens necessarium beweist und dann in der « Antithese » die Unmöglichkeit eines solchen Unbedingten oder ens necessarium, weil es als Ursache des kontingenten Seins zu handeln anfangen müßte, folglich selbst wieder als kontingentes Sein in der Zeit und die Reihe des Weltgeschehens hineingehören müßte. [2] Ähnlich faßt er in der III. Antinomie den Begriff der *göttlichen Freiheit*, wie wenn Gott zur freien Kausaltätigkeit *erst sich selbst bestimmen müßte*, nachdem er vorher dazu nicht bestimmt war. [3] Diese Widersprüche, meint Kant, sind nur da, solange wir unsere Erkenntnisse *real* auffassen! Mit der Annahme, daß sie bloß subjektiv sind, verschwinden sie, weshalb der Idealismus der Schlüssel zu ihrer Auflösung ist. [4]

Behalten wir Kants Gedankengänge noch einen Augenblick im Auge. Sein Geständnis, das er wenigstens hier macht, das bedingte Sein führe uns unabweisbar zu einem Unbedingten, einem ens a se oder necessarium, ist wertvoll. Den angeblichen Widerspruch hat er selber hineingetragen. Welcher Kontrast in dieser Frage zwischen Kant und dem gewaltigen Aristoteles, der doch ein Heide war! Hätte Kant die Lehre von Akt und Potenz logisch angewandt, wie der Stagirite in derselben Frage, wäre er jedem Widerspruche entgangen. Der Gedankengang wäre dann folgender gewesen: die bedingten, d. h. potenziellen irdischen Dinge verlangen die Existenz eines

[1] Emanuel Kant's Kritik der r. Vernunft. 2. Th. 2. Abt. 2. B. 2. Hpst. Ausg. *Benno Erdmann*, 1900. S. 380.

[2] « Nun müßte sie (die erste notwendige Ursache) aber alsdann auch *anfangen zu handeln* und ihre Kausalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. h. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt sein. » Das.

[3] Das. 375: « Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus folgt.

[4] Das. 399 ff.

Unbedingten oder Notwendigen, eines ens a se. Bis hier gehen die beiden großen Denker einig.[1] Von da gehen sie auseinander. Da dieses ens a se, so schreitet der Grieche weiter, aus Notwendigkeit aktuelles Sein ist « ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν »[2], kann es nicht so und anders sich verhalten[3], sondern es ist immer schlechterdings « ἁπλῶς » dasselbe.[4] Folgerichtig geht es bei seiner Tätigkeit gar nicht von Potenz in Akt über[5] und kann, wieder folgerichtig, nicht die Rede davon sein, wie wenn Gott seinerseits « anfangen » würde, tätig zu sein oder, wie wenn in Gott selbst der Zustand *vor* der Tätigkeit und *beim* Tätigsein ein anderer wäre, denn in ihm sind Tätiger und Tätigsein dasselbe[6], weil er *reiner Akt* ist. Der « Anfang » bezieht sich nur auf das, was er von Ewigkeit her für eine bestimmte Zeit hervorbringen will, d. h. der Anfang bezieht sich auf das *Hervorgebrachte*, nicht auf die Kausaltätigkeit : « potentia non dicitur in Deo sicut principium *actionis*, sed sicut principium facti. »[7]

Wäre Kant auf Grund der Lehre von Akt und Potenz, auf deren Boden er faktisch anfangs stand, weiter geschritten, so hätte er sich seine berühmte Antinomie erspart. Statt dessen macht er das bereits gefundene ens a se, oder necessarium selber wieder zu einem ens potentiale, um einen Widerspruch zu konstruieren. Anstatt, bemerkt Sertillanges[8] mit Recht, die Welt in ihrem Werden zu erklären, will er Gott erklären, um die Realität unserer Erkenntnis leugnen zu können. Völlig auf der gleichen Linie stehen eine Reihe von Einwänden moderner Empiriker[9], die alle möglichen Unvollkommenheiten unserer potenziellen Tätigkeit in Gott, in das ens necessarium, hineintragen, um dasselbe unmöglich zu erweisen, die aber ihm nicht zukommen können, präzis, weil es ens a se oder absolut notwendig ist.

Aber, wendet man ein, das ens a se ist *unbegreiflich !* Nun ja, in gewissem Sinne allerdings. Ist es etwa deshalb innerlich widerspruchsvoll ? Und das, trotzdem die Vernunft seine *Existenz* zwingend

[1] XI. Met. 6 (Did. II. 604. 13 ss.).
[2] Ib. c. 7 (II. 605. 31).
[3] Ib. (605. 27.)
[4] Ib. (34.)
[5] XI. Met. 9 (II. 609. 7).
[6] Ib. (22.)
[7] II. C. G. 10.
[8] S. Thomas d'Aquin (Paris 1910). t. I. 163.
[9] Vgl. *Garrigou-Lagrange*, p. 195 ff.

beweist ? Und das wieder, trotzdem die Vernunft die Notwendigkeit seiner Unbegreiflichkeit selbst beweist ? Weil der Menschengeist in seiner Erkenntnis immer von Potenz in Akt übergeht, vermag er ein absolut aktuelles Sein und seine Tätigkeit nie erschöpfend zu erkennen. [1] Was ist logischer und harmonischer als das ? Jene, die einen Gott brauchen, der begreiflich ist, brauchen keinen ! Wie heißt der Philosoph, der je bewiesen hätte, daß ein Sein, das nur Sein ist, einen Widerspruch bildet ? Der Widerspruch wäre doch nur dann vorhanden, wenn es zugleich Nichtsein wäre. Und da das Sein als Sein gerade der eigentümliche Gegenstand — objectum formale — des Verstandes ist, wie soll das Sein, das nur Sein ist, einen Widerspruch bilden für unseren Verstand ? Und es ist auch nicht einzusehen, daß wir nicht im Stande sein sollen, von den irdischen Dingen, die Sein haben, mittelst des Kausalprinzips, dessen Begriffe « Wirkung » und « Ursache » Sein ausdrücken, zu einer analogen Erkenntnis des absoluten Seins emporzusteigen. Wer Akt und Potenz zugrunde legt, dem ist es möglich. Doch greifen wir dem, was später noch zu sagen ist, nicht weiter vor.

(*Fortsetzung folgt.*)

[1] I. 12. 4.

Zu Prälat M. Grabmanns Eckehartkritik.

Von Otto KARRER.

In der Märznummer des « Divus Thomas » hat Prälat Grabmann auf 23 Seiten « Bemerkungen zu O. Karrers und P. Thérys Eckehartarbeiten », nebst der erneuten Ankündigung seiner neuen scholastischen Eckehartfunde aus der Frühzeit des Meisters vorgelegt. Grabmann erkennt den « reichen, aufklärenden, anregenden und in vielen Dingen auch weiterführenden Wert » meines Buches an (S. 85), ohne freilich dem Leser irgendwie zu verraten, worin das Buch weiterführt, inwieweit bisher irrige Anschauungen über den großen Mystiker zum Besseren geführt sind. Um so auffallender tritt die negative Kritik hervor, weniger in der Sache als dem Tone nach. Das ist in weiten Kreisen bedauert worden. Ich werde mich in meiner Stellungnahme auf die Sache beschränken.

1. Denifles Selbstkorrektur.

Im Nachwort meines Buches hatte ich folgendes mitgeteilt : « Die vorliegende Arbeit war vollständig vollendet ; da erhielt ich aus dem Denifleschen Freundeskreis die briefliche Mitteilung, daß Denifle seine Auslegung der Eckehartischen Seinslehre in späteren Jahren selbst als verfehlt erkannt und dies offen ausgesprochen habe, jedoch durch andere Aufträge gehindert war, die Ehrenrettung des Verkannten selber durchzuführen. Es ist mir eine angenehme Pflicht, dies zur Ehre des großen Forschers nachtragen zu können. » Grabmann bemerkt dazu lakonisch : « Mir gegenüber hat Denifle hievon nie gesprochen » (85). Daß der Herr Prälat durch diese Glosse öffentlich einen Zweifel an meiner Wahrhaftigkeit ausgesprochen habe, wollte ich gern als bloß subjektive Empfindung meinerseits annehmen und übergehen, hätten nicht auch neutrale Leser es so gefaßt. Ich bin deshalb gezwungen, den betreffenden Brief hier mitzuteilen, indem ich gleichzeitig an Grabmann eine Photographie der betreffenden Briefstelle mit der Unterschrift des Absenders übermittle. Derselbe ist ein angesehener geistlicher Historiker, der in den ersten Jahren des Jahrhunderts einen wertvollen, auch von Denifle anerkannten Beitrag zur Eckehart-

forschung geschrieben hat. Ich unterbreitete ihm beim Abschluß meiner Arbeit das Resultat meiner Untersuchungen, um seine Meinung zu hören. Die Antwort lautete:

« Was Sie mir über das Ergebnis Ihrer Studien schrieben, setzt mich keineswegs in Erstaunen, weil es, ganz offen gesagt, auf der Linie meiner eigenen Auffassungen liegt, soweit ich sie mir bisher bilden konnte. .... Ich kann Meister Eckehart gar nicht anders auffassen denn als rechtgläubigen Mann, der aber die Neigung hatte, seinen Gedanken einen äußerst kühnen und daher oft mißverständlichen Ausdruck zu geben, wie er selbst einmal bekennt. So hatten seine Widersacher, die nicht alle aus lautersten Beweggründen handelten, eine Handhabe, ihn zu verdächtigen. .... (Im weiteren ist von der eigenen Arbeit des Korrespondenten die Rede.) .... Denifle selbst war mit meiner Arbeit sehr zufrieden, wie ich von ihm selbst und auf Umwegen erfahren habe. Übrigens hatte ich schon früher einmal eine private Besprechung mit Denifle über Eckehart, bei der ich ihm ganz gerade heraussagte, daß er nach meinen Studien Eckehart viel zu hart beurteilt habe, und daß Eckehart mit dem « Sein » nur die Dinge berühren wollte, die wir jetzt mit essentia und existentia zum Ausdruck bringen. Denifle stimmte mir sehr freundlich zu und sagte mir: « *Ich hatte mich mit Meister Eckehart ganz verfahren und war froh, daß ich damals gerade nach Rom berufen wurde, weil ich so wieder aus der Sackgasse herauskam.* » Wenn auch nicht ganz wörtlich, so ist seine damalige Erklärung doch ganz gewiß dem Sinne nach wiedergegeben. Er lachte ganz vergnügt, als er mir das sagte und fügte hinzu, daß er später doch wieder zu den Mystikern zurückkehren wolle, wozu ich ihn sehr aufgefordert hatte. »

Soweit der Brief. Ich bemerke noch, daß mir der Inhalt dieses Briefes seither von anderer Seite noch bestätigt wurde. Grabmann mag nun auch den « bekehrten » Denifle kritisieren!

2. Die Gegenüberstellung von P. Théry und Karrer.

Die längeren und für den Eingeweihten überaus vielsagenden Grabmann'schen Ausführungen der Kritik gegen Karrer und der gehäuften Anerkennung für Théry gipfeln in der Zusammenfassung: « So stehen denn Karrer und Théry, welche die gleichen Texte und Materialien vor sich hatten und vor allem auch auf die Rechtfertigungsschrift Eckeharts sich stützen, in der Beurteilung der philosophischen

und theologischen Lehren des deutschen Mystikers, in der Bewertung des Kölner Prozesses und der Verurteilungsbulle, besonders auch in der Einschätzung der Eckehartinterpretation Heinrich Denifles in einem unverkennbaren Gegensatz einander gegenüber » (89). — *Antwort :* 1. Es ist nicht richtig (und Grabmann wußte es), daß beide « die gleichen Texte und Materialien » vor sich hatten. Théry hatte keine der lateinischen Handschriften Eckeharts eingesehen, die bei mir wesentlich sind und den Hauptteil meines Materials bestreiten. Es ist auch nicht richtig, wie an anderer Stelle insinuiert wird, daß ich nur verwertete, was Denifle gefunden : im Corpus des Textbuches allein zitiere ich nicht weniger als 119 Mal die Trierer Handschrift, die Denifle nicht bekannt war und von mir zum ersten Mal benutzt und als die beste (der Sorgfalt des Schreibers nach) auch zeitlich zuerst kopiert bezw. exzerpiert wurde. — 2. Es wäre ein Hinweis darauf am Platz gewesen, daß Théry meine Arbeiten nicht kannte, als er die seinen schrieb, und deshalb (bzw. mangels der Benutzung der Handschriften) in wichtigen Punkten meine Problemstellung gar nicht berührt. 3. *Nach* der Durchsicht meiner Arbeiten schreibt mir Théry : « Les petits points de divergence n'atténuent pas d'ailleurs *l'accord fondamental* ». Auch wenn man die bekannte französische Höflichkeit in Rechnung zieht, ist also die Wirklichkeit umgekehrt, als Grabmann meint : nicht « direkter Gegensatz » im Wesentlichen und Übereinstimmung in Unwesentlichem, sondern umgekehrt. Es ist sehr zu begrüßen, wenn der gelehrte Franzose für den Einfluß der Pariser Bewegungen am Ende des XIII. Jahrhunderts auf den jungen Eckehart weitere Belege bringen kann. Was ich auf Grund des Vorgelegten in Abrede stelle, ist, daß Eckehart unkirchliche, mit verurteilten Sätzen sich identifizierende Lehren vorgetragen habe. Ich bestritt es, weil Théry dafür keine Beweise gebracht hat — und es wären strikte Beweise zu erbringen. Übrigens würde ein « fundamentaler » Gedanke meines Werkes nur angetastet, wenn Eckehart von einer unkatholischen, verurteilten Lehre nicht nur vorübergehend einmal angesteckt gewesen wäre, sondern sie auch in reifen Jahren unverändert fortgelehrt hätte.

3. Meine Kritik an Denifle.

Wie andere katholische Forscher, war ich durch meine Studien zur Überzeugung gelangt, daß Eckehart als katholischer Mystiker zu verstehen sei. Da von wissenschaftlichen Untersuchungen einzig

Denifles Arbeiten (im Archiv für Kirchengeschichte und Literatur des Mittelalters II) entgegenstanden, der mit seiner Autorität die Meinung beherrschte, mußte ich notwendig im Anhang meines Werkes zu Denifle Stellung nehmen. Ich habe ihm das « Hauptverdienst » an der Eckehartforschung ausdrücklich zuerkannt (S. 37), aber auch die Einschränkung beigefügt (ganz im Sinne des « Bekehrten » !), daß seine « Mängel mehrfach der Ergänzung oder Ausgleichung bedurften ». Indem Grabmann nur meine « Einschränkung » zitiert und die dazugehörende Anerkennung verschweigt, stellt er mich bei den Lesern als absoluten Gegner des großen Forschers hin. Das ist objektiv irreführend. Ich bin Denifles Gegner nicht mehr, als Denifle selbst sein eigener wurde. Aber ich habe auch den Satz geschrieben : « Auf ein gewisses Mißverhältnis zwischen den Exzerpten des Gerichtshofs, d. i. den Sätzen der päpstlichen Bulle, und der wahren Meinung Eckeharts hatte Denifle bereits für gewisse Punkte in diskreter Weise hingewiesen (Grabmann « zitiert » unverständlicherweise : « Auf ein gewisses Mißverhältnis zwischen den Sätzen der päpstlichen Bulle hatte Denifle .... »), — wobei freilich die Diskretion gelegentlich bis zur Unterdrückung eines für die kirchliche Inquisition belastenden Sachverhaltes ging. » Grabmann dazu : « Ist sich O. Karrer bewußt, welch schweren Vorwurf er hier gegen einen der allergrößten Forscher neuerer Zeit, an dessen lauterer Wahrheitsliebe bisher niemand gezweifelt hat, erhebt ? Wer einen solchen Vorwurf erhebt, ist auch verpflichtet, dafür einen eingehenden Beweis zu erbringen, mit Vorlage des ganzen Materials. Diesen Beweis hat Karrer nicht erbracht » (82). .... « Ich lege dagegen Verwahrung ein, daß gegen einen so großen Forscher und gegen einen Mann von so lauterer Wahrheitsliebe, wie Denifle es gewesen ist, ein derartig schwerer Vorwurf erhoben werde, ohne daß ein Beweis hierfür erbracht ist » (84). — *Antwort :* Grabmann hat meine Arbeit anscheinend flüchtig gelesen. Ich habe die Beweisführung für meine Behauptung von S. 305-307 meines Eckehartbuches erbracht. Um Peinliches, was aber zu sagen notwendig war, nicht in extenso zu wiederholen, verweise ich auf die betreffende Stelle, an der ich zeige, daß und wie Denifle die Verstümmelung und sinnverkehrende Auszugsmethode der Inquisition « vertuscht » hat. Ich habe ferner auf S. 279 meines Buches auf eine andere Mißhandlung, d. i. nicht nur ungenaue Wiedergabe, sondern Entstellung eines wichtigen Textes durch Denifle hingewiesen, wodurch Denifle ein Hauptbeweis für seine Interpretation der Eckehartischen Seinslehre in pantheistischem

Sinn geliefert zu haben schien, während der Originaltext die Lehre der Analogie zwischen Gott und Kreatur, das ist das Gegenteil, enthält. Die Entrüstung Grabmanns ist also zwecklos. Es wundert mich, daß er unter diesen Umständen den Mut hat, darauf hinzuweisen, daß « Denifle zwischen den Texten der Erfurter Handschrift und der Analogielehre des hl. Thomas eine Verschiedenheit gesehen hat ». Er hätte sagen müssen « herausgelesen » hat : in des Wortes ursprünglicher Bedeutung. Nebenbei gesagt, ist es mir ziemlich gleichgültig, ob Eckehart eine Verschiedenheit vom hl. Thomas gelehrt hat, dessen Ausdrucksweise selbst wieder verschieden gefaßt wird ; wenn er nur die Analogie in einem Sinne gelehrt hat, die nicht auf Pantheismus hinausläuft. Grabmann hätte es auch nicht so darstellen sollen, als ob ich Eckehart fortwährend schlankweg als « *Thomisten* » bezeichnet und hätte nicht zum Erweis dessen von mir « zitieren » sollen : « Eckeharts Seinslehre ist in Wirklichkeit die Augustins, Thomas' Heinrich Seuses und der Thomisten überhaupt » (82), da ich den Satz unmittelbar fortführe, « von denen die einen mehr, die andern weniger, je nach ihrer mystischen Färbung, die *neuplatonischen* Vorstellungen übernommen haben, am stärksten neben Eckehart wohl Seuse und Ruysbroek » (S. 21 m. Eigenberichts der Literatur-Berichte auf dem Gebiet der Philosophie, 1926, 8), und da ich kurz vorher schreibe : « seine Seinslehre ist nicht pantheistisch, nicht einmal pantheisierend, sondern *neuplatonisch-christlich* zu verstehen » (S. 20). Vgl. S. 275, m. « Eckehart ». Wo ich von « purem Thomismus » redete, habe ich es jeweils in bezug auf bestimmte, freilich zahlreiche Einzellehren getan und erwiesen. Wo ich *allgemein* von der Geisteshaltung Eckeharts redete, habe ich zwar gesagt, daß er nirgends dem hl. Thomas oder Augustin « widerspreche », aber gleichzeitig die (unbewußte) « Vorliebe », « seelische Verwandtschaft », Wahlverwandtschaft » zu Plato und dem Neuplatonismus hervorgehoben, aus der sich eine « synkretistische », « harmonistische Verschmelzung » ergeben habe und habe « grundsätzlich » « diese Verbindung höchst erfreulich » genannt, sofern es sich um gegensätzliche Typen menschlicher Erkenntnisweise handelt und Alleinherrschaft einer ‚Schule' allzeit schlimmste Knechtschaft ist (S. 44 meines « Eckehart »). Demgemäß hat auch ein Referent meine These über Eckeharts Philosophie in die Worte zusammengefaßt : « So drängt sich uns die Erkenntnis auf, daß Eckeharts Gedankenwelt gewissermaßen einen Zusammenschluß zwischen aristotelisch-thomistischen und augustinisch-neuplatonischen Ideen mit aus seiner Natur

fließender Voranstellung des *neuplatonischen* Elementes bedeutet, während Thomas umgekehrt eine ebensolche Synthese mit besonderer, ebenfalls naturbedingter Betonung *aristotelischer* Eigenart ist» (Weihnachtsnummer der Schweizerischen Rundschau 829), und Prof. Günther Müller in der «Deutschen Literaturzeitung» (1927, 601) hebt als Ergebnis meines Buches noch das andere Charakteristikum hervor: «Eckehart ist seiner Lehrsubstanz nach Thomist, aber in seiner paradoxie frohen, glühend aszetischen Denk- und Wollensweise legt er doch innerhalb des thomistischen Systems die Akzente anders als Thomas selbst. Nicht die «mystische» Spekulation als solche unterscheidet dabei Eckehart von Thomas ...., sondern, daß Thomas in seinen Schriften nur Gelehrter, Eckehart Gelehrter und Popularisator ist, ... sozusagen Spezialist für die Fragen, die aszetisch fruchtbar sind. Dazu kommt als wichtiger weiterer Unterschied, daß Thomas eine relative Autonomie der natürlichen Bereiche anerkennt, ... während Eckehart zu einer Ablehnung der natürlichen Welt neigt, die, wie Karrer treffend hervorhebt, gelegentlich extremistischen Ausdruck findet. .... Im Deutschland des XIV. Jahrhunderts ist Eckehart ein hervorragender Vertreter dieses Spiritualismus.»

Grabmann will die *Abweichung Eckeharts vom Thomismus* beweisen, wie er S. 77-78 sagt. Wie dringend notwendig es wäre, zunächst die lateinischen Handschriften zu studieren und erst dann sich zu äußern, zeigt das einzige Beispiel, das Grabmann einstweilen zum Erweis der Abweichungen gegen mich vorzubringen hat. Er sagt nämlich S. 83 seiner Kritik: «Nun findet sich in einem lateinischen Sermo Eckeharts in der von Karrer viel zitierten Handschrift von Cues (fol. 15^or^) — soll heißen 150^r^ — der Satz: ‚Hinc est, quod solet dici precepta prime tabule non esse dispensabilia, secus de aliis.' In diesem Satz liegt doch eine nicht undeutliche Zustimmung zur skotistischen Einschränkung der Unveränderlichkeit des Sittengesetzes auf die erste Tafel des Dekalogs.» — Der Text steht tatsächlich da, ohne nähere Erklärung. Hätte Grabmann die übrigen Kommentare *derselben* Handschrift studiert, so hätte er dort die Erklärung gefunden. Dort steht nämlich, nach einem längeren erklärenden Kontext, *derselbe* Text, Fol. 31: «Tertio patet, quod *omne* preceptum Dei est *simpliciter indispensabile*, omne autem preceptum alii (sic) cuiuslibet hominis vel nature dispensabile est, sine exceptione. Ratio enim est: Deus, utpote bonum simpliciter, non hoc aut hoc bonum, precipit non bonum hoc aut hoc, sed bonum simpliciter in communi et per consequens prohibet

malum generaliter qualecumque. In hoc autem nulla cadit dispensatio, scilicet juste agere. V. gr. quod quis tollat alienum, manens alienum, invito domino, *indispensabile* est (Das 7. Gebot steht bekanntlich auf der zweiten Tafel!). Si vero tollatur non invito, sed volente et mandante domino, non jam alienum tollitur, nec injuste quid fit, quomodo filii Israel tulerunt spolia Egiptiorum. .... (Es folgen die bekannten Beispiele von Abraham, Isaak und Osees adulterium, dispensante, mandante *domino*, also vom 5. und 6. Gebot = 2. Tafel.) Propter quod notandum, quod in omni casu, quod id, quod Deus precipit fieri, foret inutile sive malum et nocivum communi bono, jam Deus hoc non precipit fieri, sed precipit non fieri et prohibet fieri. ....

Premisses plane alludit, quod *solet dici precepta prime tabule esse indispensabilia, eo scilicet, quod directe respiciunt Deum* (nicht nur das bonum commune). *Et hoc est, quod hic dicimus, quod omne preceptum* Dei, quod videlicet solus Deus precipit, nihil preter ipsum aut cum ipso, est *indispensabile.* » Der geneigte Leser, der sich überzeugen will, daß dies aus *Thomas* ausgeschrieben ist, was Lehre und Beispiele angeht, lese nach: Summa S. Thomae 12. 94, 5 ad 2; 100, 8. Auf letzteren Artikel beruft sich Eckehart ausdrücklich im gedruckten Teil des Exoduskommentars (Archiv II, Denifle, 562, 22 f.). Ex professo für die gesamte Lehre von den precepta handelt er im ungedruckten Teil desselben Kommentars, und zwar für *jeden* Punkt in fortlaufender Beziehung auf *Thomas,* der hierüber « longe apertius et rationabilius (als die anderen) und sufficienter, pulchre et notabiliter » geschrieben habe (fol. 55 der Cueser Handschrift). Ich darf nun wohl die Hoffnung aussprechen, daß sich Grabmann in seinen weiteren Bemühungen, Abweichungen Eckeharts von Thomas festzustellen, erst etwas genauer in die Handschriften vertiefe. Wenn ich zu dem bekrittelten Satz etwas zu bemerken hätte, so wäre es in Anerkennung des persönlichen Charakters Meister Eckeharts, daß er die Treue gegen Thomas mit der Noblesse gegen die Skotisten verbunden und auf das Gemeinsame in der Meinungsverschiedenheit hingewiesen habe.

4. Meine « Ungenauigkeiten ».

Zum Gegenstoß gegen meine Kritik an Denifle versucht Grabmann, mich selbst durch den Hinweis auf gewisse Ungenauigkeiten zu belasten. Ich bin leider auch hier genötigt, eine auffallende, von den sonst so gediegenen Arbeiten Grabmanns abstechende Flüchtigkeit bei

diesem Unternehmen zu konstatieren und den Vorwurf ganz auf ihn selbst zurückfallen zu lassen :

I. An erster Stelle rügt Grabmann auf S. 83 : « In seinem Eckehartbuch bringt er (Karrer) S. 313 ff. in deutscher Übersetzung einen längeren Text aus dem Johanneskommentar Eckeharts, wo von der Ewigkeit der Welt die Rede ist. Hier ist in der Handschrift von Cues zu dem Satz : ‚Rursus septimo concedi potest, quod mundus fuit ab aeterno‘ (fol. 100ᵛ), von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues selbst die Bemerkung ‚cave‘ angebracht. Karrer bringt wohl in dankenswerter Weise ein Facsimile von dieser Seite der Handschrift, auf welchem dieses ‚cave‘ deutlich zu lesen ist. Meines Erachtens hätte Karrer in seiner Übersetzung auch auf diese Randnotiz des Cusanus hinweisen müssen, zumal der nicht eingeweihte Betrachter des Facsimile nicht weiß, von wem diese Randglosse stammt. » Und noch weitere Randglossen des Kardinals zu anderen Texten hätte ich nach Grabmann anmerken müssen ; denn diese Randglossen des Cusanus seien in kritischem Sinn zu verstehen und hätten Fingerzeige geben können, daß im betreffenden Text etwas Verfängliches stecke.

Da bei der näheren Untersuchung des Sachverhaltes sich sehr interessante Dinge über *die Stellung des Kardinals Cusanus zu Eckehart* ergeben, so dürfte ein näheres Eingehen lohnend sein. Ich meine so : Die Randglossen des Kardinals hätte ich unter zwei Voraussetzungen anbringen müssen : entweder, wenn es sich um die Textausgabe der betreffenden Eckehartschrift mit Apparat handeln würde (weshalb diese Randglossen selbstverständlich in meiner bevorstehenden Ausgabe des Eckehartischen Johanneskommentars stehen werden) — oder wenn, wie Grabmann es meint, die Randglossen eine abweichende, kritische Stellungnahme des Kardinals verrieten. Aber das *Gegenteil* ist der Fall. Denn 1. im allgemeinen, Cusanus, der « große Kardinal », wie Grabmann ihn (S. 84) mit Recht nennt, ist so weit entfernt, Kritik an Eckehart zu üben, daß er ihn vielmehr nicht nur nach meinen Studien, sondern auch nach denen von J. Bach, H. Denifle und besonders E. Vansteenberges [lauter katholischer Forschern !] durchwegs verteidigt und seine Ansichten sich zu eigen gemacht, ja sogar der kirchlichen Verurteilung gegenüber ihn als rechtgläubigen Mann in Schutz genommen hat. 2. Im besonderen, *a*) das « cave » ist lediglich ein Hinweis, daß der betreffende Satz verurteilt ist, also vom Kardinal der heiligen Kirche nicht gut wörtlich, wohl aber sinngemäß zu gebrauchen sei (wie er es wenigstens tat). *b*) Auch die übrigen Rand-

glossen des Cusanus sind Notizen der Stoffsammlung, zur Verwendung in seinen eigenen Schriften bestimmt.

Beweis von 1 : Denifle zitiert verschiedene Stellen des Cusanus über die « Ewigkeit der Schöpfung » (Arch. II, 478[1]), die « Vereinerleiung des göttlichen und kreatürlichen Seins » (495[1], 503[1], 519[1]), von denen er bekennt, daß sie « unwillkürlich an Eckehart erinnern » und « im Munde des philosophisch nicht weniger (als Eckehart) unklaren (nach Grabmann « großen ») Kardinals Nikolaus von Cusa », des « Verteidigers » Eckeharts, einen Versuch darstellen, « Eckehart von diesem Vorwurf pantheisierenden Denkens rein waschen zu können ». Schon vorher hatte J. Bach in seinem bedeutenden Eckehartbuch, Wien 1864, die Übereinstimmung zwischen Cusanus und Eckehart festgestellt, insbesondere, daß « die Apologie der docta ignorantia geradezu eine Apologie des Meisters (Eckehart) aus dem Munde des Kardinals Cusanus ist » (214). E. Vansteenberge, der verdienstvolle Bearbeiter der Cusanus-Wenck-Kontroverse in den Bäumkerschen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII, 6, S. 16 sagt : « Indem Cusanus die von Wenck erhobene Anklage des Pantheismus zurückweist, il semble faire fi des condemnations portées par l'Eglise contre des panthéistes de marque ...., il prend ouvertement la défense de Maître Eccart » und interpretiert ihn « dans un sens vraimant orthodoxe, avec la largeur de vues qui lui est habituelle ». Und dabei waren dem « großen Kardinal » ausdrücklich zensurierte Eckehartsätze entgegengehalten worden, u. a. auch über das Seelenfünklein (bei Vanst., 25), über die Vergottung in der « Gottesgeburt » (30), über die « ewige Schöpfung » und « Vermengung des kreatürlichen und göttlichen Seins » (26) — und der « große Kardinal », der *mehr* Eckehartschriften gelesen und studiert hatte als Grabmann und ich (außer den Kommentaren und Predigten noch disputata multa) versichert, er habe bei Eckehart nie gefunden, daß er Geschöpf und Kreatur vermengt habe : « nunquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem » (Apol. doct. ign., Basel 1565, 71). Ich bin also mit meiner Eckehartauslegung in guter Gesellschaft : Seuse, Cusanus, J. Bach, Fr. X. Linsenmann, der bekehrte Denifle und mehrere angesehene katholische Forscher der Gegenwart (nicht einer, nicht zwei, nicht drei, sondern mehrere), die die Verurteilung als « zu hart » und Eckehart als « rechtgläubigen Mann » anerkennen, vielmehr, wie sie mir schreiben, schon *vor* meinem Buch anerkannten und es nur nicht öffentlich vertreten konnten, teils weil ihnen nicht alles Material zur Verfügung stand, teils aus anderen Gründen.

Beweis von 2 *a*) das « cave » betreffend : Schon aus dem soeben ausgeführten Tatbestand erhellt, daß es sich bei Cusanus lediglich um einen Hinweis darauf handelt, daß hier ein verurteilter Satz stehe und daß er, von persönlicher Kritik Eckeharts weit entfernt, sich lediglich gegen wörtliche Übernahme schützen wollte. Demgemäß entsprechen sich auch in seiner Handschrift dieses « cave » zum Text und der Hinweis darauf in seiner Liste der verurteilten Sätze (fol. 78 seiner Handschrift). Daß Cusanus den objektiven, von mir wie von Denifle (II 477 ff. mit 681) als orthodox verstandenen Inhalt nicht abgelehnt hat, ergibt sich daraus, daß nach Denifles eigener Beobachtung « diese ganze (mit ‚cave' signalisierte !) Ausführung Eckeharts die *Grundlage für seine eigenen Ausführungen* » bildet (Denifle, l. c. 681[2]). Siehe die ganz und gar aus Eckehart « ausgeschriebene » Predigt des Cusanus in der Basler Ausgabe seiner Opera, 1565, Excit. VII, 569 ff., wovon Denifle ein Stück abgedruckt hat (Arch. II 479).

Zu 2 *b*) : Daß auch die übrigen Randglossen des Cusanus, *ohne Ausnahme,* nicht als kritische Noten zu betrachten sind, ergibt sich, von Bisherigem abgesehen, daraus, daß sie teilweise völlig neutralen, teilweise von Cusanus ausdrücklich applaudierten oder in seine Schriften übernommenen Inhalts sind. Näheres in meinem Johanneskommentar. Vorläufig einige Beispiele : Öfter heißt es bloß « nota », oder « exemplum » oder « exemplum bonum » oder « notandum exemplum », öfter sind es Bemerkungen, wie « filius a philos », « nomen a notitia » etc. oder solche, die in den Schriften des Cusanus weiter ausgeführt begegnen, z. B. fol. 5^v der Handschrift : « Notandum : in lapide esse absolutum a Deo, esse hoc a forma ». — « Diversae causae eiusdem generis non ut duae causant » ; fol. 14 : « Conclusio : esse est finis omnis actionis » ; fol. 15 : « Deus quies et omnibus mobilibus mobilior » ; fol. 118^v : « Transformaris in imaginem eius, quod cognoscis. » Alle diese Randglossen macht sich Cusanus häufig in seinen Schriften zu eigen ; ich verweise besonders auf « Docta ignorantia », « De visione Dei », « Excitationes ». Wenn ich also unterlassen habe, die Randglossen des Cusanus anzumerken, so habe ich unterlassen, Eulen nach Athen zu tragen, und habe versäumt, einen gewichtigen Kronzeugen für Eckehart für mich im einzelnen anzuführen (S. 55 meines Buches habe ich es in allgemeiner Bemerkung getan). Grabmann wird sich also nicht nur mit dem bekehrten Denifle, sondern auch mit dem « großen Kardinal » auseinanderzusetzen haben ! —

II. Ein anderer Vorwurf der « Ungenauigkeit », zu dem ich auf

Wunsch meiner Freunde zur Aufklärung des Sachverhalts Stellung nehme, liegt nach Grabmann in folgendem : « Auf S. 326 seines Buches bringt Karrer zur Begründung seiner Auffassung, daß Meister Eckehart eine Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins lehre, einen längeren Text aus einem Sermo der Cueser Handschrift (fol. 150^{v}) wiederum in deutscher Übersetzung. In diesem Texte findet sich auch folgender Satz : ‚Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar, ist von Gott verschieden.' Wenn man diesen deutschen Text liest, wird man unter dem reinen Erkennen gerade wegen der Bezeichnung *reines* Erkennen, Gott verstehen und alles in Ordnung finden. Im lateinischen Original heißt der Satz also : Omne ens preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, alius est a Deo, Deus non est. Hier ist also von einem reinen Erkennen, von einem intellectus purus, von einem intelligere purum nicht die Rede. .... Karrer hätte meines Erachtens nicht ohne weiteres das preter intellectum extra intellectum mit der für seine Deutung günstigeren Wendung : ‚außer dem reinen Erkennen' übersetzen dürfen, da hierdurch dem Leser, den den lateinischen Text nicht vor sich hat und der auch nichts von den Randbemerkungen des Kardinals Nikolaus von Cues weiß, das Bild des objektiven Sachverhaltes in einer gewissen Zurechtrichtung vor die Seele tritt. »

Antwort : Von einer « gewissen Zurechtrichtung » kann höchstens von seiten Grabmanns die Rede sein. Man lese meinen vollständigen Text S. 326 des Eckehartbuches. Er lautet : « In echt scholastischer Weise hat Eckehart sich zu dem Gegenstande ausgesprochen im opus sermonum (Cues, 150^{v} II). Da führt er aus, wie Gott allein schlechthin ‚einfach' sei, alles andere aber irgendwie zusammengesetzt : das Stoffliche aus Materie und Form, der Geist zum wenigsten aus Wesen und Sein (vgl. die Vorlage Thomas', c. Gent. II 53-54). Auch die Seele ist also [das folg. ist Eckeharttext] — « nicht — *durch und durch* Erkennen — *sonst wäre sie nicht mehr erschaffbar* ». Bei jedem Ding kann ich die Frage stellen, ob in ihm Erkennen ist oder nicht. Wenn nicht, so ist es offenbar nicht Gott oder Erste Ursache. .... Wenn aber in ihm Erkennen ist, so frage ich weiter : ist in ihm noch irgend etwas *außer dem Erkennen* oder nicht ? Wenn nicht, so habe ich das Eine, Einfache, Unerschaffbare, Erste usw. — Gott. Hat es aber irgendein anderes Sein als Erkennen, so ist es schon zusammengesetzt, nicht schlechthin eins. Es ist also sonnenklar, daß Gott eigentlich Solus ist, — allein, daß er *das Erkennen selbst* und schlechthin *bloß Erkennen ohne anderes*

Sein ! Es kann also nichts außer ihm reines Erkennen sein — *sonst wäre es nicht erschaffen;* sondern alles hat etwas vom Erkennen Verschiedenes, *sonst wäre es nicht erschaffen.* Denn 1. ist *das Erkennen als solches unerschaffbar* (erschaffbar als solches ist das Sein ! siehe folgendes Alinea), und 2. *das erste Erschaffene ist das Sein* « (De causis 4 ; Thomas I, 45, 4). — » .... Das Erkennen kommt im eigentlichen Sinne Gott zu, und Gott ist Einer. Soviel also ein jegliches vom Erkennen oder vom Geistigen hat, soviel hat es von Gott, soviel vom Einen und soviel vom Eins-sein mit Gott. Denn der eine Gott ist Erkennen, und das Erkennen ist der eine Gott. .... Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar, ist von Gott verschieden. Denn Gott *ist;* in ihm ist Akt und Potenz *nicht zweierlei;* die anderen sind ein Sein *durch Unterscheidung*, gehören grundsätzlich zum *geschaffenen* Sein. » — Dies die genaue Wiedergabe meines Textes (nur die Sperrung steht hier zum ersten Mal, zur Verdeutlichung). Kurz danach führe ich eine Stelle an, wo dasselbe, was hier vom Erkennen, vom Leben gesagt wird (denn im Geistigen ist beides eins, wie Eckehart öfter sagt). « Vivum *in ratione vivi* increatum est et increabile. Hinc est, quod ubicumque invenitur *pure et simpliciter* vivere, ita ut non sit esse aliud *preter* vivere, increatum est. Terminus autem creationis *esse* est. Hinc est, quod omne ens habens esse aliquod preter vivere, *factum* est et *creatum* est *ratione esse, nequaquam autem ratione vivere* » (Trier, 1. Gen. 17, I). [1]

Ich meine nun : aus meiner Übersetzung geht doch klar hervor, daß ich « bloßes Erkennen » und « reines Erkennen » und « Erkennen als solches » abwechselnd und sinngemäß ohne jede Zweideutigkeit

[1] Wenn man diesen Text und den obigen ähnlichen in Zusammenhang nimmt, könnte man auf die Vermutung kommen, daß überhaupt ein Schreibfehler des Kopisten vorliegt (wie oft in der Cueser Handschrift), und daß es lediglich heißen müßte : « Omne ens [habens esse aliquod] preter intellectum, extra intellectum, creatura est » etc. Aber ich lege keinen Wert darauf. Wohl aber dürfte zum Verständnis der Stelle die Fortsetzung des obigen (Genesis-) Textes interessant sein : « (.... nequaquam autem ratione vivere). *Verbi gratia,* homo *mortalis* est ratione, que corporeum est aliquod, non autem ratione, qua animatus anima rationali ; rursus, corpus est *visibile* ratione solius coloris, invisibilis prorsus ratione omnium aliorum, que in ipso sunt. » Ebenso, sagt Eckehart in durchaus richtiger scholastischer Abstraktion, ist der menschliche Intellekt, in dem sich existentia und essentia (oder nach Cues, fol. 7[1] « an est, quid est et quale est ») unterscheiden läßt, geschaffen sub ratione *esse*, nicht sub ratione intelligere. Wäre in ihm intelligere schlechthin = esse, so *wäre* er ungeschaffen. Nun aber ist dieses *nicht* der Fall ; also ist er geschaffen — geschaffen, wie der Körper sichtbar (und der Mensch sterblich) ist.

gleichbedeutend setze, und daß ich mit « reinem Erkennen » lediglich die Wiederholung « extra intellectum, preter intellectum » sinngemäß wiederzugeben suche. Es steht ja auch das « purum intelligere », « simpliciter intelligere » in der Vorlage ! Kurz vor dem « Exzerpt » Grabmanns, an das er seine Insinuation anknüpft, *steht doch klar*, was er « vermißt » und als unterdrückt denunziert : « Das Erkennen als solches ist unerschaffbar » (erschaffbar als solches ist das Sein), und ich verwies auf die folgende Alinea, wo ich synonym wiederhole : « Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar. » Das Exzerpt Grabmanns ist also doch wohl objektiv unkorrekt (ich nehme durchaus keine « Absicht » an), und seine daran geknüpfte Bemerkung eine Irreführung des Lesers, die für die Art seiner Kritik um so bezeichnender ist, als solche « Zitate » nicht allein stehen. Der Text gibt Anlaß, auf die Frage des « unerschaffenen Seelenfünkleins », des höchsten geistigen Erkennens im Menschen, näher einzugehen.

5. Das « ungeschaffene Seelenfünklein » bei M. Eckehart.

Der erwähnte Text ist von mir neben anderen zum Erweis der Eckehartischen Lehre von der Geschaffenheit des Seelenfünklens verwertet. Grabmann möchte aus ihm die Unerschaffenheit und Unerschaffbarkeit beweisen, also die Vermengung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen. Das « Erkennen als solches », das « bloße Erkennen », das « reine Erkennen », ist ja laut dieser Stelle und der parallelen Avignontexte ungeschaffen und unerschaffbar ! Allein ich bleibe getrost bei meiner Erklärung, wonach diese und parallele Stellen (wozu u. a. die im Kontext von mir angeführte, vom « Leben als solchem » gehört) in der scholastischen Sprache Eckeharts *den kreatürlichen Charakter des menschlichen Erkennens beweisen.*

Zur Begründung. Es ist eine bekannte Eigenschaft der Scholastik und Eckeharts insbesonders, in scharfen, begrifflichen Abstraktionen zu reden. Gott allein, sagt er, ist actus purus ; in ihm ist Sein und Erkennen eins. Er *ist* und sein Sein ist schlechthin Erkennen : « Intelligest », könnte man diese absolute göttliche Identität in Nachbildung des Cusanischen « Possest » nennen. In allem anderen kann man unterscheiden, sei es zwischen Materie und Form, sei es wenigstens, wie in der Seele, zwischen Sein und Wesenheit, Sein und Erkennen, und eben darum ist es nicht actus purus, nicht ungeschaffen, sondern geschaffen. Geschaffen aber ist es nicht sub ratione vivere oder intelligere, wie es an den angeführten Stellen heißt, sondern sub ratione

esse = nicht sofern es Leben, Geist, Erkennen (auch nicht sofern es unum oder bonum, justum etc. ist), sondern einfach, sofern es *ist*. Und daran erkennt man präzise das Geschaffene und Erschaffbare, daß es nicht schlechthin bloßes, reines Erkennen ist, sondern zusammengesetzt aus Sein und Erkennen. Wäre dies nicht, so wäre es ungeschaffen und unschaffbar — Gott. Nun aber *ist* es zusammengesetzt und nicht schlechthin Erkennen, nicht simpliciter et pure intelligere vel intellectus als solcher — also geschaffen. Und überall, wo man unterscheiden kann : hie esse, hie intelligere (vivere) — hie Sein, hie Wesenheit : da ist zwar umsomehr Gottähnlichkeit, je mehr etwas vom Erkennen hat (denn im geistigen Intellekt liegt die imago Dei, die Göttähnlichkeit, nach den Thomisten !) — aber da ist noch immer Zusammengesetztheit, Geschöpflichkeit, nicht actus purus. Wenn Gott die Seele schafft, so schafft er sie nequaquam ratione vivere vel intelligere, sondern ratione esse : terminus creationis esse est. — Was ist aber dann das Intelligere, der Intellekt und geistige Wille dieses zusammengesetzten Seele-seins ? Darüber hat sich Eckehart an anderen Stellen ausgesprochen, « im Verein mit seinen (thomistischen) Mitprofessoren » : es ist *con*creatum, « mitgeschaffen ». So in seiner Verteidigung in Köln (Arch. II, 632) und in seinen früheren Schriften (Strauch, Trostbüchlein 8, 10 ; Trierer Hds., 2. Gen. 61 II, bei mir im lat. Original zitiert S. 325). Und wenn man etwa zweifeln sollte, ob dieses concreatum etwa die Geschöpflichkeit antaste, so sagt er an weiterer Stelle kurz und bündig : intellectus creatus est : « Visio Dei per essentiam impossibilis *intellectui creato* ex puris naturalibus » (Trier, Ex. 94 I).

So hat er nach seiner öffentlichen Erklärung nicht nur persönlich gelehrt, sondern « im Verein mit seinen Mitprofessoren » und er hat damit, nach Denifles Prädikat, « durch und durch thomistisch » gelehrt. « Hätte doch Eckehart immer so nüchtern gelehrt ! . . . . Wäre (nämlich) in der Seele der Verstand identisch mit ihrem Wesen, so wäre sie reiner Akt, mithin Gott selber und unerschaffen, s. Thomas I 54, 3). » So Denifle (Hist. pol. Blätter 75, 920). Also auch nach Denifle ist der Intellekt schlechthin, der bloße Intellekt, der Intellekt als solcher, der nichts anderes als Erkennen ist und hat, das reine Erkennen, ungeschaffen und unschaffbar, nämlich = actus purus = Gott ; und umgekehrt, alles, was nicht « Intellekt » schlechthin und einfach, was, wie der menschliche Intellekt, zusammengesetzt ist aus Sein und Erkennen, ist nicht actus purus, nicht ungeschaffen und nicht unschaffbar.

« Hinc est, quod intellectus, quanto est nobilior, tanto intellectum et intellectus magis sunt unum. Propter quod in *primo* intellectu, qui *se toto intellectus* est, *non habens esse praeter intelligere*, non solum verbum a patre exiens est *in* patre » — Jo. 14⁰ : « Ego in patre » —, sed *unum* cum patre : supra Jo. 10⁰ : « Ego et pater unum sumus » (Cues, Joh. 129). Wir haben eine Menge von Eckehartsätzen, in denen es ausdrücklich heißt, daß die *Seele* geschaffen ist (Pf. 27, 34, 234, 35 ; 305, 28 ; Strauch, Parad. 129, 22), daß das *Seelenfünklein* geschaffen ist (Pf. 113, 34 ; Strauch, Parad. 109, 7 ; Trostbüchlein 8, 10 ; Exod. Trier 94 I ; 2. Gen. Trier 61 II), daß das Seelenfünklein nur der Funktion nach, nicht dem Sein nach höher ist als die niederen Seelenkräfte, schon wegen der vielfach von Eckehart nach Thomas gelehrten *Einheit* der Seele : bei Jostes 46, 3 ; Sievers 399, 37 ; Strauch, Parad. 77, 22 ; Trostbüchlein 8, 3 ff. : Cues, Joh. 129ᵛ : es ist die Funktion der « Geistseele, nicht der Leibseele, qua forma corporis », die den Menschen umsomehr mit Gott *eint*, je mehr es ein Gott-Denken und -Lieben ist, so daß, « nach Augustinus (De immort. an.) ex *adhaesione* rationis superioris, supremi scilicet et intimi animae, sortitur et accipit anima humana suam immortalitatem » (Cues, Joh. 130). Ich werde nächstens an anderer Stelle eine Menge von weiteren, bisher nicht herangezogenen Texten aus den lateinischen Handschriften veröffentlichen, in denen ausdrücklich die Geschaffenheit des menschlichen Intellekts (der ratio superior, des Seelenfünkleins) gelehrt wird. Die von den Skotisten und neuerdings von Grabmann in Eckeharts Worte hineingelegte Anschauung von einem ungeschaffenen, höchsten Teil der Seele lehnt Eckehart ausdrücklich als einen « Unsinn » ab ; in seiner Entrüstung redet er gar von der « Geistesbeschränktheit oder auch Bosheit » seiner Gegner (Rechtf. bei Daniels 34, 24, bei Karrer-Piesch 101), und er *bestreitet mit allem Nachdruck*, « solches jemals gelehrt oder *auch nur gedacht* zu haben » (Arch. II 632) : « So wäre ja die Seele zusammengestückelt aus einem Geschaffenen und einem Ungeschaffenen » — und das Gegenteil habe ich gelehrt und geschrieben (l. c.). Vgl. auch Karrer-Piesch, Rechtf. 104, 8 und besonders 149, 6.

Es ist bemerkenswert, daß nur Skotisten aus den Worten Eckeharts über das intelligere increabile die Ungeschaffenheit des menschlichen Geistes herausgelesen haben. So nach Grabmanns Funden der Franziskaner Gonsalvus *vor* dem Kölner Prozeß (über dessen « verfängliches » Exzerpt ich schon jetzt einiges sagen könnte, aber einstweilen abwarte bis zum Erscheinen des vollen Textes) ; so die Kölner Kommissäre,

im Gegensatz zum päpstlichen Visitator Nikolaus von Straßburg. Hingegen hat *das päpstliche Gericht* den Vorwurf in den geschriebenen Texten Eckeharts, um die es sich hier handelt, *nicht berechtigt* gefunden, *trotz der Anklage* Gonsalvus' gegen geschriebene Texte. Es hat von der Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins lediglich gesagt, daß es Eckehart « vorgeworfen wurde » (Arch. II 639), nämlich von Gegnern, die ihn nicht verstanden, auf Grund von nachgeschriebenen Predigten. Auch der « große Kardinal » Nikolaus von Cues, der die von Grabmann inkriminierten Stellen studierte, erklärt formell, daß er Eckehart dagegen in Schutz nehmen müsse, daß er an irgend einer Stelle Gott und die Kreatur vermenge (l. c.).

Mit dem Hinweis Grabmanns auf die neue *Jugendschrift* des großen Mystikers hat es überhaupt eine eigene Bewandtnis. Man weiß ja, wie sehr gerade die großen Geister in ihren Anschauungen sich entwickelten und wandelten. Von Augustin abgesehen, hat man selbst bei einer so ausgeglichenen Natur wie Thomas gelernt, zwischen Jugendschriften und reifen zu unterscheiden. Und was die betreffende Jugendarbeit Eckeharts angeht, so glaubt Grabmann selbst darauf hinweisen zu müssen, daß die darin vertretene Seinslehre eine andere sei als die spätere ; dabei heben aber die früheren wie die späteren Texte die absolute Andersheit des Göttlichen und Kreatürlichen hervor. Der angeblich *unthomistische Intellektualismus* des jungen Eckehart, wofür der Beweis noch zu liefern ist, mündet jedenfalls in einen gemäßigten Intellektualismus des reifen, wie aus vielen Stellen zu sehen. Da ist ihm, wie dem hl. Thomas, der Intellekt die ratio der Ebenbildlichkeit Gottes (l. c.), und die Seligkeit besteht demgemäß « in cognitione et intellectu substantialiter » (Cues, Joh. 129^{v} I), « quia amorem semper praecedit notitia » (l. c. 127), aber das Erkennen ist wesentlich von der Liebe begleitet, es ist « cum amore notitia, secundum Augustinum, nec posset esse sine amore » (l. c. 118^{v} I), woraus über die göttliche Einigung folgt : « Quod actu cogitas et meditaris, cognoscis et intelligis, cum ipso unum es, in ipsius imaginem eandem transformaris facie ad faciem, eius amore inspirans et inspiraris » (l. c. 118^{v} II). Und die Eckehartischen Stellen über die *Liebe* Gottes suchen ihresgleichen im Schrifttum der Schule, wofür ich auf mein Textbuch verweisen darf. Ich habe vor kurzem unter anderem eine *bisher nicht bekannte* Eckehartpredigt gefunden, die über den Gegenstand handelt im Anschluß an das Wort des Herrn : « Das ist das ewige Leben » etc., worin nach Anführung « der griechischen Meister und unserer Heiligen, der

größten, denen ich allerbest glaube », der entscheidende Beweisgrund eingeleitet wird mit dem Wort : « Nun kommt der Meister, dem ich glaube vor allen Meistern, dessen Person eine ist in der Gottheit (und spricht) : ‚Das ist das ewige Leben, daß sie erkennen dich' ..... » Und der Schluß : « Das ist wohl wahr, daß die Minne nützlicher ist in diesem Leben ; denn sie verdient den Lohn ; aber Vernunft in dem ewigen Leben empfängt den Lohn. » —

Grabmann hält meine theologische Bewertung der Eckehart'schen *Verurteilungsbulle* — daß es sich nämlich nicht um eine feierliche Kundgebung des unfehlbaren Lehramtes handle — für nicht hinreichend bewiesen. Die Antwort, die ich hierauf unter Beratung durch theologische Fachleute fertiggestellt habe, verlege ich auf Wunsch der Redaktion des « Divus Thomas » auf eine andere Gelegenheit. Das Problem ist übrigens in erster Linie ein historisch textkritisches — indem ich zu beweisen glaube, daß nicht alle in der Bulle verurteilten Sätze wirklich Eckehartische sind.

6. Zusammenfassung.

Grabmann hat seine Eckehartkritik *vor* dem Studium der lateinischen Handschriften des Meisters geschrieben. Wäre das Studium vorangegangen, so hätte sich wohl der Angriff erübrigt. Ich kann ihn nur bitten, nun das Versäumte nachzuholen (und das gleiche gilt allen, die je über Eckehart etwas Wissenschaftliches schreiben möchten). Ich darf ruhig sagen, daß ich bisher der einzige bin, der das gesamte Quellenmaterial, soweit es erreichbar ist, studiert hat. Wie dessen Studium mich selbst und vor mir Denifle von einem Kritiker zum Verteidiger Eckeharts gemacht und auf die Seite des großen Kardinals Cusanus und des seligen Heinrich Seuse hat treten lassen, so habe ich das Vertrauen, daß es auch Grabmann ergehen werde, nachdem er sich nun die Abzüge der Cueser Handschrift hat kommen lassen. Vielleicht darf ich ihn bitten, nach dem Studium derselben gelegentlich auf die Eckehartfrage zurückzukommen und dann die folgenden Fragen in aller Offenheit und mit dem wissenschaftlichen Ernst zu beantworten, den wir sonst bei seinem Arbeiten gewohnt sind :

1. Ob und inwiefern er die mir insinuierten Ungenauigkeiten (Randglossen des Cusanus, unrichtige, irreführende Wiedergabe von Texten) in irgend einem entscheidenden Punkte aufrecht halten könne ?

2. Ob und inwiefern er seine Interpretation von der Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins (Intellekts) bei Eckehart einer Revision zu unterziehen geneigt sei ?

3. Ob und inwiefern er etwas Entscheidendes gegen die von mir nachgewiesenen Unstimmigkeiten in der Widergabe der Texte durch die Inquisition (gleichgültig ob Kölner oder Avignoner) geltend machen könne ?

Ich bin überzeugt, daß dabei nicht das Bestreben, mich widerlegen zu wollen, maßgebend sein werde, nicht einmal das Bestreben, die Bulle zu « retten », sondern allein das sachliche Studium pro veritate, wie wir es sonst bei Grabmann gewohnt sind.

ERWIDERUNG

Ich habe in meinem Artikel « Neue Eckehartforschungen im Lichte neuer Eckehartfunde » nur an der Stelle, an welcher ich Karrers Angriffe auf Denifle zurückwies, ganz gegen meine sonstige Art einen etwas schärferen Ton angeschlagen und mich dabei mit Hinweis auf meine persönlichen Beziehungen zu diesem großen Forscher, dem ich viel zu verdanken habe, entschuldigt. Der Leser, der meinen Artikel nochmals durchliest und damit den Ton in Karrers Erwiderung vergleicht, wird gerne zugestehen, daß mein Verfehlen damit reichlich aufgewogen ist und wird es mir auch nachfühlen, daß ich am liebsten überhaupt gar nicht antworten möchte. Es lag mir ferne, an der Echtheit des Briefes, in welchem ein Anonymus über spätere Äußerungen Denifles in der Eckehartfrage berichtet, irgendwie zu zweifeln ; ich habe nur Tatsächliches, mit dem schlichten Satze, daß mir gegenüber Denifle davon nichts gesagt habe, mitteilen wollen. Es war nicht notwendig, daß Karrer mir ein Faksimile dieses Briefes zugesendet hat. Die Art und Weise, in der nun Karrer mit dem « bekehrten » Denifle operiert, scheint mir doch den realen Verhältnissen nicht zu entsprechen. Es lassen sich aus solchen mündlichen Äußerungen, die von einem Dritten nach der Erinnerung wiedergegeben sind, keine sicheren Schlüsse auf deren Tragweite und Sinn machen. Daß die Eckehartarbeiten von P. Théry von mir eine viel zustimmendere Beurteilung gefunden haben, hat seinen Grund darin, daß Théry allenthalben die strengen Wege der nüchtern und sorgsam abwägenden wissenschaftlichen Methode geht, während bei Karrer sich eine Mischung von glänzender, mehr essayistischer und popularisierender Darstellung mit wertvollen wissenschaftlichen Ausführungen zeigt und in ihm ein hochbegabter Schriftsteller mit dem Wissenschaftler ringt, wobei nicht immer der letztere Sieger bleiben dürfte. Die literarische Form der Florilegien, wenn auch eine noch so gute Auswahl getroffen wird, der vom Text losgelösten Anmerkungen, der Anhänge, sowie die

Anführung der lateinischen Eckeharttexte nicht im Original, sondern in Übersetzung, erschwert ungemein die wissenschaftliche Benützung der Schriften Karrers. P. Théry, der in der Revue des sciences philosophiques et théologiques 16 (1927), 239, soeben die Eckehartschriften Karrers bespricht und als eine « Etude sérieuse » als « un travail de grande érudition » rühmt, kann sich auch mit der literarischen Form von Karrers Eckehartbuch nicht recht befreunden : « Ces sortes de florilèges me paraissent dangereux et risquent, semble-t-il, d'induire en erreur. Ces extraits sont nécessairement isolés de leur contexte ; dans ce cas, nous n'avons qu'une juxtaposition de formules ; ou bien, on les groupe de telle façon que le groupement lui-même fasse contexte ; dans ce second cas, on n'est plus sûr de reproduire la véritable doctrine de l'auteur. Qu'on regarde ces florilegès comme des répertoires, rien de plus juste ; mais qu'on leur accorde une valeur de reconstitution doctrinale authentique, c'est là qu'est le danger ; et ce danger est loin d'être une chimère quand il s'agit d'Eckehart. » Übrigens kann sich Théry der Grundauffassung Karrers nicht anschließen : « Je ne peux cependant pas me rallier à son point de vue. » Jedenfalls wird P. Théry, der vor Karrer den Vorzug viel größerer Vertrautheit mit der gedruckten und ungedruckten Scholastik des XIII. und XIV. Jahrhunderts besitzt, in seinem Werke über Meister Eckehart, an dessen Vollendung er arbeitet, sich eingehend mit Karrers Eckehartinterpretation und Eckehartrechtfertigung auseinandersetzen.

Ich möchte an Karrers Eckehartarbeiten zweierlei unterscheiden. Das erste ist die Vertrautheit mit den Schriften des Meisters Eckehart und ein hohes Maß von psychologischer Einfühlung in dessen Seelenleben, deren Wirkung durch eine große sprachliche Gestaltungskraft verstärkt wird. Erfreulich und besonders anerkennenswert ist die sehr reichhaltige Benützung der ungedruckten Eckehartschriften in den Handschriften von Trier und Cues. Ich möchte letzteren Gesichtspunkt besonders rühmend hervorheben, und ich sehe auch erwartungsvoll der Herausgabe und Auswertung dieser ungedruckten Materialien durch Karrer entgegen. Das zweite ist die Einfügung Eckeharts in die geistigen Zusammenhänge der damaligen Scholastik und die Interpretation der Lehren Eckeharts vom scholastischen Standpunkte aus. In dieser Hinsicht stehe ich den Arbeiten Karrers trotz der Fülle von Zitaten aus Patristik, Scholastik und aus der Mystik der verschiedenen Jahrhunderte nach wie vor mit vieler Reserve gegenüber. Wenn ich den Apparat in Denifles Abhandlungen und Texteditionen mit den Anmerkungen Karrers vergleiche, so kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß ich dort Erforschtes und hier Gesammeltes vor mir habe. Wenn man lange auf diesem Gebiete gearbeitet hat, bekommt man ein gewisses Empfinden dafür, was organisch gewachsenes und ausgereiftes Forschungsgut und was rascher erworbener und literarisch gut verwerteter Besitz ist. Es ist so verständlich, daß gerade die Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters dem scholastischen Teile und den daraus gezogenen Schlußfolgerungen in den Eckehartarbeiten Karrers ihre ernsten Bedenken entgegenbringen. Ich weiß mich einig mit den hervorragendsten und maßgebendsten

Vertretern dieser Forschungsgebiete. Für die Einreihung Eckeharts gerade in die geistigen Strömungen der Scholastik des endigenden XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts ist mit der Fülle von Anmerkungen, die Karrer bringt, wenig geleistet. Ich verlange und erwarte dies auch nicht von Karrer. Es ist dies ja auch nur *eine* Seite der Eckehartforschung. Dazu ist er erst zu kurze Zeit auf diesem Gebiete tätig, zudem läßt ihm seine rastlose, überaus fruchtbare und wirkungsvolle literarische Tätigkeit in allen Jahrhunderten der katholischen Frömmigkeit und Mystik nicht die Ruhe und Zeit, das hier in Betracht kommende Quellenmaterial, das zudem großenteils ungedruckt ist, auch nur einigermaßen hinreichend kennen zu lernen. Man wird es mir nach einer mehr als 25-jährigen Forschungstätigkeit, die ausschließlich der strengen nüchternen Wissenschaft gewidmet ist, nicht als eine Überhebung anrechnen, wenn ich in dieser Hinsicht die Dinge doch vielfach anders sehe als O. Karrer. Ich habe über die verschiedensten Gebiete der Theologie und Philosophie, besonders der Erkenntnislehre und Metaphysik des hl. Thomas von Aquin Bücher und Abhandlungen geschrieben, habe eine Fülle von Untersuchungen über die ältesten, großenteils mit Eckehart zeitgenössischen Schüler des Aquinaten veröffentlicht, habe scholastische Werke der deutschen Mystiker Johannes von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg entdeckt; ich habe in das Geistesleben Alberts des Großen und seiner Schüler mich versenkt; ich habe mich mit der Franziskanerschule und dem scholastischen Augustinismus befaßt; ich habe in den letzten Jahren mich vor allem mit der Philosophie der Artistenfakultät, besonders dem Pariser lateinischen Averroismus beschäftigt, große Werke von Siger von Brabant aufgefunden und in letzter Zeit eine Menge neuen Materials zur Geschichte dieser mächtigen Bewegung gesammelt. Ich möchte mir nach dieser langen mühsamen Forschungsarbeit doch auch gestatten, in der Frage über die Einreihung Eckehartischer Texte in das scholastische Denken damaliger Zeit mitzureden und Eckehartische Sätze und Lehren vom scholastischen Standpunkte zu beurteilen. Vor allem möchte ich auf Grund meiner bisherigen Forschungen es mir zutrauen, das Verhältnis des Meister Eckehart zur thomistischen Metaphysik einigermaßen berurteilen zu können. Nun, Karrer hat ja in seiner Erwiderung in bezug auf den Thomismus Eckeharts Abschwächungen und Konzessionen gemacht, die ich doch als eine gewisse Wirkung meines Artikels buchen kann.

Nicht einverstanden kann ich mich erklären mit der Art und Weise, wie Karrer sich mit den von mir entdeckten neuen Eckehartquästionen, deren wichtigsten Inhalt ich in meinem Artikel mitteilte, abgefunden hat. Er geht auf das Inhaltliche nicht ein und begnügt sich damit, dieselbe als Jugendschrift des großen Mystikers zu behandeln. Nun, Meister Eckehart war, als er die im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon erhaltenen Quästionen schrieb, ungefähr 42 Jahre alt, ein Alter, in welchem man keine Jugendschriften mehr schreibt. Er war zuvor schon Prior von Erfurt und Vicarius von Thüringen und ist unmittelbar nach der Entstehung dieser Pariser Quästionen zum Provinzial der neuerrichteten Ordensprovinz Saxonia gewählt worden. Von einer unreifen Jugendarbeit Eckeharts kann

bei dieser Sachlage wahrlich nicht geredet werden. Die Gegenschrift des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona gegen Eckehart wird von Karrer, noch ehe er den Text gesehen hat, als ein « verfängliches » Exzerpt abgetan, weil sie eben gegen seine Deutung von Eckeharts Lehre vom Seelenfünklein zeugt. Nun, ich bringe in der der Edition dieser neuen Texte vorangehenden Untersuchung eine eingehende ideengeschichtliche Analyse sowohl der Quästionen Eckeharts wie auch der Gegenschrift des Gonsalvus de Vallebona im Zusammenhang mit der damaligen gedruckten und ungedruckten Scholastik. Ich werde dabei nur an einer einzigen Stelle mich mit Karrer auseinandersetzen müssen, wobei ich jede Polemik vermeide, nämlich in der Frage von der Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins. Ich werde hiebei auch meine von Karrer abweichende Deutung des Textes auf fol. 150^v und 151^r der Cueser Handschrift begründen und brauche deshalb hier auf diesen Punkt nicht weiter einzugehen. Es hat übrigens soeben auch Ph. Strauch in seiner recht günstigen und anerkennenden Besprechung von Karrers Eckehartbuch sich mit Karrers Deutung der Eckehartischen Lehre vom Seelenfünklein nicht einverstanden erklärt (Zeitschrift für deutsche Philologie 52, 1927, 179). Das letzte Wort ist hier, wie in so vielen anderen Fragen der Eckehartforschung nicht gesprochen. Vor allem wird Karrer gut daran tun, in der Beurteilung von für seine Eckehartinterpretation schwierigen Texten nicht allzu häufig das deus ex machina der Verderbtheit von Texten zu Hilfe zu rufen. In Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift, S. 149, bemerkt Karrer von der Stelle Pfeiffer 193, 15 ff., wo Eckehart unzweideutig die Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins ausspricht : « offensichtlich verderbter Text, wie ich im Eckehartbuch 323 gezeigt habe. » Im Eckehartbuch 323 steht : « Daß die beanstandete Stelle tatsächlich verderbt ist, läßt sich mit hinreichender Wahrscheinlichkeit dartun (um nicht mehr zu sagen). » Den eigentlichen philologischen Beweis bleibt Karrer uns hier schuldig.

Um wieder auf die Pariser Quästionen Meister Eckeharts, namentlich auf diejenigen aus dem Jahre 1302, und auf die Quästio des Franziskaners Gonsalvus de Vallebona zurückzukommen, so ist durch deren Auffindung die Frage der Einwirkung des Pariser Aufenthaltes auf die geistige Entwicklung Meister Eckeharts ernstlich zur Diskussion gestellt. Es hat auf dieses Problem schon Théry, ehe diese neuen Materialien bekannt waren, auf Grund der von Denifle edierten lateinischen Eckehartquästionen mit sehr guten Bemerkungen hingewiesen. In dieser Frage haben nun gerade die Forscher, welche in jahrelangen, auf ausgedehnten handschriftlichen Studien beruhenden ideengeschichtlichen und literarhistorischen Untersuchungen die Strömungen und Richtungen dieses Pariser Milieus, die überaus komplizierte geistige Struktur dieser scholastischen Übergangsperiode kennen gelernt haben, in erster Linie das Recht und die Aufgabe mitzureden. Wir dürfen nicht vergessen, daß es für die Beurteilung des Verhältnisses Eckeharts zu Thomas von Aquin nicht gleichgültig ist, wenn der Dominikaner Eckehart als Magister der Theologie an der Pariser Universität als Mitglied des Dominikanerklosters St-Jacques, in welchem damals eifrige Verteidiger der thomistischen Lehre, ich nenne bloß Herveus

Natalis, wirkten, in streng scholastischen Quästionen philosophische Anschauungen vertritt, an deren weitgehendster Verschiedenheit von Grundlehren der thomistischen Erkenntnislehre und Metaphysik nicht gezweifelt werden kann. Ich hatte das gute Recht, auf Grund dieser neuen Texte gegen die von Karrer namentlich auch gegenüber Denifle so sehr betonte thomistische Richtung Eckeharts meine Bedenken geltend zu machen. Karrer hat nun in seiner Erwiderung etwas Wasser in den Wein seines Eckehartthomismus gegossen. Es ist weiterhin keineswegs so ausgeschlossen, wie Karrer meint, daß Eckehart sich dem Einflusse des in Paris mächtigen lateinischen Averroismus Sigers von Brabant nicht entzogen hat. Die neuen Texte dürften in mancher Hinsicht die meines Erachtens recht guten Bemerkungen Thérys stützen. Wenn ein anderer deutscher Mystiker, Johannes von Sterngassen, der auch Magister der Theologie an der Pariser Universität gewesen ist, gerade in der Hauptlehre des lateinischen Averroismus, in der Lehre von der Einheit des Intellekts, ein so merkwürdiges Entgegenkommen gezeigt hat, dann ist es nicht a priori unmöglich, daß auch Eckehart von diesen Einwirkungen des Pariser Milieus nicht frei geblieben ist. Die Untersuchung wird hier freilich sehr sorgfältig und vorsichtig sein müssen. Nun, Karrer sieht auch hier eine Deckung seines Rückzuges vor, wenn er in seiner Erwiderung schreibt : « Übrigens würde ein « fundamentaler » Gedanke meines Werkes nur angetastet, wenn Eckehart von einer unkatholischen, verurteilten Lehre nur vorübergehend einmal angesteckt gewesen wäre, sondern sie auch in reifen Jahren unverändert fortgelehrt hätte. » Es wird in diese Frage jedenfalls das Eckehartwerk von P. Théry viel Licht bringen. Ich habe in meiner im Druck befindlichen Akademieabhandlung mir lediglich die Aufgabe gestellt, die Pariser Eckehartquästionen Meister Eckeharts und die gegen diesen gerichtete Quästio des Franziskaners Gonsalvus de Vallebona aus meiner Kenntnis der scholastischen Strömungen und Richtungen damaliger Zeit heraus ideengeschichtlich zu untersuchen und zu beleuchten. Diese meine Untersuchungen bringen rein tatsächliche Feststellungen und haben keine polemische Absicht, auch nicht gegenüber Karrer, mit dessen mehr ins Große und Ganze gehenden Arbeiten die Spezialforschung auf dem Gebiete der Scholastik des beginnenden XIV. Jahrhunderts wenig Berührung hat. Es ist schließlich dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis auch mehr durch positiv schaffende Arbeit als durch polemische Auseinandersetzungen, bei welchen man leicht aneinander vorbeiredet, gedient. [1]

M. Grabmann.

[1] Hiemit möchten wir diese Kontroverse im Divus Thomas abschließen.
Die Redaktion.

Kleine Beiträge.

Ein Wort namens der Redaktion an H. Herrn Dr. Laros.

Unmittelbar vor Torschluß des vorliegenden Heftes wurde uns ein Artikel übermittelt, den der hochw. Herr Pfarrer Dr. Laros im letzten Aprilheft der religiös-kulturellen Monatsschrift: « Das heilige Feuer » geschrieben hat (S. 283-287). Der Artikel befaßt sich mit einer Rezension, die unser Mitarbeiter, der best bekannte Kämpe des Thomismus, Doktor Prof. Dörholt in Münster, im letzten Septemberheft des Divus Thomas 1926 (S. 351-361) schrieb über die Schrift des hochw. Herrn Dr. Hessen, Privatdozent in Köln, « Die Weltanschauung des Thomas von Aquin ». Dörholts Besprechung ist im erwähnten Artikel Gegenstand schärfster Vorwürfe und die Siedehitze der Kritik steigert sich bis zu den Ausdrücken eines « Skandals für den Katholizismus » (287). Daß dabei auch die Redaktion des Divus Thomas zum Handkusse kommt, ist selbstverständlich, ist aber auch der Grund dieser paar Zeilen.

Laros verlangt für die katholische Buchbesprechung drei Grundeigenschaften: sie soll erstens *sachlich* sein: die Gründe des Gegners mit Gewissenhaftigkeit geprüft und gewertet werden; sie muß zweitens *christlich*, von der christlichen Liebe beseelt sein; sie sei drittens *katholisch* « aus der Universalität des katholischen Gedankens geboren », dem « die Alleinherrschaft oder Absolutsetzung einer Schule oder Geistesrichtung entgegengesetzt ist » (286). « Diesen Grundforderungen entspricht die Kritik, die Dörholt an Hessens Schrift.... übt, nicht » (286). Die speziellen Vorwürfe werden wir im folgenden noch namhaft machen.

Wir folgen dem wuchtig *temperamentvollen* Ton des Herrn Doktor Laros nicht. Wenn Dörholt gefehlt hätte — wir sagen « hätte » —, dann hätten wir einen zweiten Pfeil zu vergeben, den ein anderer sicher verdienen würde. Aber auch das sei fern von uns. Kräftig sei des wackern Mannes Red' und Widerred'! Nur keine « Süßholzrasplereien »! Kein objektiver Kritiker wird an sich die drei Postulate, die Laros für die katholische Buchbesprechung aufgestellt, bekämpfen. Aber es spricht eine eigentümliche *Geisteseinstellung*, die wir von dieser Seite nie erwartet hätten, aus der Begründung der drei Grundforderungen und ihrer Anwendung auf Dörholt. Erklären wir uns genauer.

Sachlichkeit verlangt man für die Kritik. Das ist ausgezeichnet! Ist Dr. Laros sachlich gewesen in seiner Kritik über die Rezension von Prof. Dörholt? Hat er hervorgehoben, daß der letztere den beiden ersten Teilen von Hessens Schrift im allgemeinen, einige Punkte ausgenommen, in Übereinstimmung mit zwei anderen Kritikern, P. Franzelin S. J. [1] und

[1] Zeitschr. d. kath. Theol. B. 51. S. 252-267.

Prof. Dr. Lenz, in Trier[1], Anerkennung zollt ? Kein Wort. Warum nicht ? Was muß es objektiv auf den Leser für einen Eindruck machen, wenn man das, was der Rezensent Gutes anerkennt, einfach unterschlägt, um nur das Nachteilige an den Pranger zu stellen ? oder sogar sagt, der Tenor Dörholts sei von Anfang bis zu Ende persönlich gehässig (286) ! Ist das sachlich ? Hat Dr. Laros einen einzigen Kritikpunkt, den Dörholt Hessen gegenüber aufstellte, als unrichtig nachgewiesen ? Hat er wenigstens einen Versuch gemacht ? Nicht einmal das. Er sagt selber : « Es geht hier — um Mißdeutungen vorzubeugen — nicht um den Fall Hessen, der uns gar nicht interessiert, sondern um den *Fall Dörholt* und in diesem lediglich um die Frage katholischer Buchbesprechung » (286). Nein, Herr Doktor, da scheinen Sie selber nicht sehr sachlich zu sein. Das ist sogar auch« *Ihr* Fall ». Denn wenn Sie einem Rezensenten Mangel an *Sachlichkeit* vorwerfen, müssen Sie die Rezension mit dem Rezensierten zuerst vergleichen, also für beide sich interessieren und daraus den Beweis leisten, daß die Rezension faktisch ihren lehrinhaltlichen Aussetzungen nach ungerecht ist. Das gehört unseres Ermessens zur elementarsten Voraussetzung einer *sachlichen* Kritik über die Sachlichkeit einer Rezension !

Aber die **christliche Liebe !** Nun ja, auch wieder eine ganz verschiedene Einstellung. Dörholt hat frisch vom Leder gezogen. Das ist wahr, und nicht jedes Wort, das ein ergrauter Kämpe sagen kann, möchten wir in den Mund eines jüngeren, weniger kompetenten legen. Aber hat er die Wahrheit gesagt ? Man beweise das Gegenteil. Darf man die Wahrheit in der wissenschaftlichen Kritik nicht mehr sagen ? Durfte er, wie Laros meint (287), den modernistischen Glaubensbegriff Hessens, den übrigens auch Franzelin und Lenz als der festgelegten kirchlichen Lehre widersprechend bezeichneten, nicht *modernistisch* nennen ? Ist die katholische Kritik in gewissen Kreisen so frei und objektiv geworden, daß man das Kind nicht mehr bei seinem Namen nennen darf ? Durfte er, wenn es doch wahr ist, nicht sagen, daß Hessens Philosophie die vernünftige Grundlage des Glaubens untergrabe und zu einer öffentlichen Gefahr werden müßte (287). Darf nur Hessen den kantischen Subjektivismus, mit dem das ganze Christentum mit Kirche und Hierarchie und Sakramenten in's Wanken käme, lobend gegen den thomistischen Realismus ausspielen ? Warum diese ungeheure Weitherzigkeit für die katholische Kritik auf der einen Seite und jene Engherzigkeit auf der anderen Seite ? Aber damit wird die *christliche Liebe verletzt*, wird die Kritik *persönlich ?* Indes, man bekämpft doch nicht Ideen in der Luft. Auch Laros hat die Polemik nicht so aufgefaßt. Man bekämpft in wissenschaftlichen Polemiken Ideen, die in denkenden Köpfen sind und diese sind in der öffentlichen Kritik verantwortlich, verantwortlich für ihre *Arbeitsweise*, eventuell für ihre *Oberflächlichkeit*, verantwortlicher je nach ihrer *hohen Stellung* und je nach den *verhängnisvollen* Irrtümern und *verwegenen Angriffen*. Alles das läuft auf die *Person* zurück. Aber die christliche Liebe ? Die muß auf die *Wahrheit sich stützen*. Da gilt Hessens Wort am Schlusse seiner Broschüre : Veritas

[1] Pastor bonus, Trier, 38. Jahrg. S. 67-70.

praevalebit. Wie in der Wissenschaft überhaupt, so muß in der wissenschaftlichen Kritik die *Person der Wahrheit* untergeordnet werden. So hat es Christus, der Mildeste aller Milden, den Pharisäern und Schriftgelehrten gegenüber getan und mit welcher Wucht, als er sie Heuchler und übertünkte Gräber nannte und vor ihnen warnte. Das war auch persönlich, aber der Wahrheit wegen. So Paulus in seinem Galaterbrief. So Thomas von Aquin, dessen Milde Laros so ergiebig gegen Dörholt auszuspielen suchte (286). Warnend und scharf hat er den Drohfinger gegen die Anhänger Sigers erhoben, als sie den Glauben der Studierenden in Paris durch ihre falschen Theorien bedrohten. Das ist wahre Caritas, die in der Liebe zur Wahrheit wurzelt. Von der Schrift Hessens schreibt Prof. Dr. Lenz in Trier: « Auf 42 kleinen Seiten löst Hessen alle diese Probleme, widerlegt die gesamte Philosophie des hl. Thomas, d. h. er stellt mit unglaublicher Leichtfertigkeit einfach Behauptungen auf von der weittragendsten Bedeutung, bringt Bedenken vor, über die ihn jedes bessere Handbuch der scholastischen Philosophie hätte aufklären können. » Wenn nun ein zwar gewiß intelligenter, aber doch noch jugendlicher akademischer Lehrer so vorgeht, und dabei den Aquinaten nicht bloß in bezug auf den Begriff des *Bösen* völlig mißversteht — Horten spricht hier von einer köstlichen Schichtenverwechslung Hessens [1], Lenz findet sie « erheiternd » —, sondern in der grundlegendsten historisch berühmten Frage der aristotelisch-thomistischen Philosophie das *logisch mögliche* Sein mit dem *real Möglichen* verwechselt und damit meint, der thomistischen Lehre von Akt und Potenz den Boden entzogen zu haben usw., so ist er dafür persönlich verantwortlich und muß im Interesse der Wahrheit eine entsprechende Kritik erwarten, die sachentsprechend bei einem Dörholt nicht anders als gründlich und kräftig ausfallen konnte. Uns scheint diese auf der Liebe zur Wahrheit sich stützende Caritas richtiger zu sein als jene Gefühlsduselei, die willkürlich auf der einen Seite weit, auf der anderen eng ist, und die bei jeder Gelegenheit, wo man das Kind beim richtigen Namen nennen will, über kirchliche Zensuren und Sykophantentum klagt. Veritas liberabit vos!

Endlich **katholisch** soll die richtige Buchbesprechung sein. Auch hier wieder eine eigentümliche Einstellung von Seite von Dr. Laros. Ich muß aber bemerken, daß ich das, was ich hierüber sagen werde, nicht gesagt hätte, wenn ich nicht dazu herausgefordert worden wäre durch die Anklage auf Mangel an Katholizität. Ich sage es nur mit einem gewissen Schmerze, indem ich meinte, daß wir vier katholische Priester, die an dieser Kontroverse beteiligt sind, Hessen, Dörholt, Laros und meine Wenigkeit, alle wissen sollten, daß zum katholischen Denken und Fühlen die Nachachtung der höchsten kirchlichen Lehrweisungen in Beziehung stände. Und dennoch, auch da zwei ganz verschiedene Geisteseinstellungen!

Erste Einstellung: Hessen lehnt nicht etwa bloß die eine oder andere thomistische Lösung ab, sondern klipp und klar auch jede Übernahme

[1] Phil. Jahrb. B. 39, 2. H. S. 183.

der *Grundlagen* des Systems des hl. Thomas. [1] Laros hat Dörholt gegenüber keinen Vorwurf so oft wiederholt wie seine einseitige absolute Einstellung auf den Thomismus (285-86). Thomas ist ihm nur das Haupt *einer* Schule von mehreren, und die Alleinherrschaft oder Absolutsetzung einer Schule oder Geistesrichtung bedeutet ihm einen Widerspruch mit der Universalität des katholischen Gedankens (286).

Zweite Einstellung : Die oberste Lehrautorität der katholischen Kirche hat Thomas von Aquin durch den Mund Leo's XIII., Pius' X., Benedikt's XV. und des zur Zeit regierenden Heiligen Vaters Pius' XI. den *Lehrprimat* « magisterii primatum » zugesprochen, ernannte ihn zum *Patron aller katholischen Schulen,* nennt ihn « *communem* seu universalem Ecclesiae doctorem » [2] und schreibt in ihrem neuen Rechtsbuche, Can. 1366, das folgende vor : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant. » Dieser Einstellung gehört Dörholt an. Wer denkt katholischer, Dörholt, oder Laros ?

Aber die katholische Universalität ? Keine Gefahr. Das ist das Merkwürdige bei Thomas, daß er die katholische Weite und Tiefe so wunderbar in sich aufgenommen, sie wissenschaftlich in seine Prinzipien verarbeitet und dabei der Vernunft einen Spielraum für den Fortschritt gelassen, der so groß ist, als das unendliche Reich des realen Seins erkennbar ist. Diese Weite pries nicht allein Leo XIII. : « principia, quae latissime patent », sondern auch Protestanten wie Friedrich Überweg, Paulsen, Lécultre haben sie bewundert.

Dieser letzteren Richtung wird auch der Divus Thomas, trotz der Angriffe, treu bleiben. — Schließen wir nicht ab, ohne ein freundschaftliches Wort. Mit all dem Gesagten sprechen wir Dr. Laros die redliche Absicht nicht ab. Wir hoffen sogar, daß er, die Frage nochmals ruhig überlegend, seine eingenommene Stellung selbst nur als eine *augenblickliche, vorübergehende* Entgleisung betrachten wird, und dann reichen wir uns wieder die priesterliche Freundeshand !

G. M. Manser O. P.

[1] Weltanschauung des Thomas v. Aquin. 166. « Dagegen vermögen wir diese Losung (Zurück zu Thomas von Aquin) nicht zu akzeptieren, wenn damit eine Übernahme bestimmter Lehren des Aquinaten gemeint ist. Und zwar müssen wir sie auch dann ablehnen, wenn sich diese Übernahme auf die *Grundlagen* seines Systems beschränken soll. »

[2] Man vergleiche hiezu nur die Encycl. Pius XI. v. 29. Juni 1923, wo der reg. Papst alle Vorschriften Leo's XIII., Pius' X., Benedikt's XV. bestätigend und auf den Canon 1366 hinweisend, alles das, was wir hier hervorgehoben, neuerdings scharf betont.

Literarische Besprechungen.

Naturphilosophie.

1. **Pedro Descoqs S. J.: Essai critique sur l'hylémorphisme.** Paris (G. Beauchesne) 1924 (413 pag.).

2. **Ed. Hartmann: Der Hylomorphismus und die moderne Physik.** [1]

1. P. Descoqs hält die Lehre von Materie und Form für einen Grundpfeiler der scholastischen Philosophie. Eben deswegen ist es auch von nöten, diese Lehre zwingend zu beweisen. Die Alten, an der Spitze Aristoteles und St. Thomas, glaubten insgemein aus den substanziellen Veränderungen der Körper, deren Zusammensetzung aus Materie und Form zwingend dartun zu können. Descoqs hält diesen Beweis für ungenügend. Man kann wohl die substanziellen Veränderungen nicht in Abrede stellen, besonders wenn man auch die lebenden Körper in Betracht zieht, und man kann auch aus ihnen ableiten, daß die lebenden Körper irgendwie aus Materie und Form zusammengesetzt sind, d. h. aus einem stofflichen Untergrund, mit dem substanziell ein Lebensprinzip vereinigt ist. Aber den Urstoff im Sinne einer materia prima, die bloße Möglichkeit (pura potentia) ist, kann man auf diesem Wege nicht dartun, weil nicht zwingend nachgewiesen werden kann, daß bei diesen substanziellen Veränderungen eine Auflösung bis zum rein bestimmungslosen Urstoff (resolutio usque ad materiam primam) stattfindet. Auch die beiden Beweise, die Descoqs « metaphysische » nennt, die geführt werden aus der Beschränkung des Aktes durch die Potenz und aus der Individuation der Formen durch die Materie, läßt Descoqs nicht gelten. — Zwingend bewiesen werden soll die Lehre von Materie und Form 1. aus der zusammenhängenden Größe der Körper und 2. aus den Gegensätzen von Trägheit und Tätigkeit, Quantität und Qualität, die am Körper zutage treten. Durch seine Aus-

[1] In « *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart* ». Bonn (K. Schröder) 1926 (233 pag.). — Inhalt: Dr. *A. Müller*, Die große Synthese. Dr. *M. Honecker*, Die Logik als Bedeutungs- oder Notionslehre. Dr. *G. Störring*, Folgerungen aus der Psychologie der zweiten Schlußfigur für die Logik. Dr. *S. Behn*, Über neuere Aufgaben der Erkenntnistheorie. Dr. *Ed. Hartmann*, Der Hylomorphismus und die moderne Physik. Dr. *M. Horten*, Neues über indische Abhängigkeiten islamitischen Geisteslebens. Dr. *B. Geyer*, Der Begriff der scholastischen Theologie. Dr. *G. Söhngen*, Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung. Dr. *E. Wentscher*, Die Ethik des René Descartes nach seinen Briefen. Dr. *M. Wentscher*, Lotzes Optimismus im Zusammenhang seiner Ethik. Dr. *Th. Steinbüchel*, Die Philosophie Ferdinand Lassalles mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum deutschen Idealismus. Dr. *E. Feldmann*, Die Allgemeine Pädagogik von Chr. A. Brandis nach dem Manuskript dargestellt.

dehnung ist der Körper zugleich eins und vieles. Er ist tatsächlich eins: *ein* zusammenhängendes Ganzes, und der Möglichkeit nach vieles, da er in eine Vielheit von Teilen zerlegt werden kann. Die aktuelle Einheit zeigt auf die Form hin, die potenzielle Vielheit auf die Materie als auf ihre Wurzel. Desgleichen wurzelt die Trägheit, die dem Ausgedehnten eigentümliche Passivität, in der Materie, die Tätigkeit aber in der Form; und der auf ein Prinzip nicht zurückführbare Gegensatz von Aktivität und Passivität beweist, daß die Körper aus Materie und Form als aus zwei real voneinander verschiedenen Wesensprinzipien bestehen.

Diese beiden Beweise Descoqs sind aber ganz nichtig, und es ist zu bedauern, wenn es in neuester Zeit auch einige Thomisten gegeben hat, die sich auf diese « Beweise » stützen wollten. So läßt sich die reale Zusammensetzung des Körpers aus Materie und Form nicht dartun. Denn auch die Ausdehnung stammt aus der Form. Sie ist ein Akt, das tatsächliche Zerfließen in eine Vielheit von Teilen. Und diese Teile sind sogar aktuell vorhanden als untereinander zusammenhängende Teile, die trotz des Zusammenhanges untereinander durch ihre Lage aktuell voneinander verschieden sind.[1] Der Körper ist somit durch seine Ausdehnung aktuell eins und aktuell vieles: ein aus einer Vielheit von Teilen bestehendes Ganzes. Daraus ergibt sich dann weiter, daß der Körper in anderer Beziehung auch der Möglichkeit nach vieles ist, insofern die unter sich zusammenhängenden Teile voneinander getrennt werden können. Diese Potenzialität des Körpers, seine Teilbarkeit, wurzelt also zunächst in einem Akt, in der Ausdehnung. Freilich kann sie nur in diesem Akte wurzeln, insofern er ein beschränkter, selbst mit Potenzialität behafteter Akt ist. Ob aber diese Beschränkung aus einer Materie stammt, die vom aktuellen Wesensprinzip des Körpers, von der Form real verschieden ist, oder ob sie aus einem nicht aus Materie und Form zusammengesetzten, aber doch beschränkten Wesen sich herleitet, das nur Form ist, bleibt zweifelhaft. Auch aus dem Gegensatz der Aktivität und Passivität, den wir am Körper feststellen, läßt sich dieser Zweifel nicht beheben. Daraus könnte man nur die reale Zusammensetzung aus Wesen und Dasein, die allem geschöpflichen Seienden zukommt, keineswegs aber die Zusammensetzung der Körper aus Materie und Form ableiten. Denn alle Geschöpfe sind tätig und leidend oder aufnehmend. Es hilft auch nichts, auf die dem Körper ganz eigentümliche Passivität hinzuweisen, die ihm zukommt, insofern er Körper, d. h. ausgedehnt ist. In der Ausdehnung tritt gewiß das Passive stark hervor. Aber sie ist schlechthin doch ein Akt und als solcher aus der Form. Daß das Passive, das in ihr hervortritt, aus der Materie stammt, das kann man erst behaupten, nachdem von anderwärts her feststeht, daß die Körper aus Materie und Form bestehen. Alsdann ist klar, daß die Materie, als pura potentia, die Wurzel alles Potenziellen,

[1] Ich verweise diesbezüglich auf meine Elementa [4], n. 332 sqq. — Die These: In omni continuo sunt partes in actu, wird nicht nur von den Thomisten, sondern auch von Scotus und Suarez angenommen. Es ist eigentümlich, wie Neuscholastiker über diese doch einleuchtende Wahrheit sich hinwegsetzen.

alles Passiven ist, das am Körper zutage tritt. Auch alle übrigen Eigenschaften des Körpers, auch die aktiven, stammen aus der Materie, insofern sie Passives und Potenzielles an sich haben.

Man frägt sich aber auch, wozu denn Descoqs noch einen bestimmungslosen, rein potenziellen Urstoff, eine materia prima braucht, da er zugibt, eine substanzielle Einheit könne zustandekommen dadurch, daß die Form zu einer Mehrheit von substanziellen Teilen hinzutritt, deren jeder seine eigene Form und sein eigenes Sein beibehält, um es der höheren Form unterzuordnen. Dies ist eben auch der Grund, warum Descoqs den klassischen Beweis für die Materie und Form aus den substanziellen Veränderungen nicht zugibt und warum er nicht einsieht, daß bei jeder substanziellen Veränderung eine Auflösung bis zu einem rein bestimmungslosen Urstoffe stattfinden muß. Dabei verliert Descoqs folgerichtig aber auch ganz und gar den Begriff der substanziellen Form, die Formalursache, Seinsprinzip, nicht Wirkursache ist. Sie wird ihm zur Wirkursache. Er schreibt (p. 287) : « Eine rein statische Auffassung der reellen Form könnte auch nicht im Entfernten zur Erklärung dieser wesentlich tätigen Einheit dienen, die sowohl im Atom als auch in der Zelle oder im ganzen lebenden Körper zutage tritt. Wie wir schon anderwärts bezüglich des Lebenden sagten, ist es wohl vonnöten, in der scholastischen Metaphysik zu einer in gewissem Sinne dynamischen Auffassung der Form zu kommen : Tätigkeits- und artbestimmendes Prinzip zugleich, besagt die Form von sich aus — soweit sie einer Realität im Dinge entspricht — Tätigkeit : propter quod unumquodque tale. .... Wenn sie bestimmt und spezifiziert, ist das durch ihren Dynamismus selbst, insofern sie als Grundprinzip der Zweckstrebigkeit das Ding hinleitet zu dem ihm eigentümlichen Zwecke, der zugleich auch dessen vorbildliche Ursache ist. Wenn es Zweckstrebigkeit im Anorganischen wie im Organischen gibt — und es gibt sie, wie die Wiederkehr der Formen des Wesenstypus durch alle Veränderungen hindurch zeigt — dann ist diese Zweckstrebigkeit dem Dinge nur eingedrückt durch seine Form. Zweckstrebigkeit besagt aber Streben nach einem Zweck, und Streben besagt Dynamismus. Die Form ist und besagt dieses oder sie ist nicht. » [1] Es hilft

[1] Une conception exclusivement statique de la forme réelle rendrait évidemment impossible une expression même lointaine de cette unité essentiellement active qu'est l'atome, aussi bien que la cellule ou le vivant complet. Comme nous l'avons dit ailleurs à propos du vivant, force est bien d'en venir, en métaphysique scolastique, à une conception en quelque sorte dynamique de la forme : principe d'activité à la fois et de détermination spécifique, elle dit, à son propre compte, — pour autant qu'elle répond à une réalité dans la chose, — activité : propter quod unumquodque tale..... Si elle détermine et spécifie, c'est par son dynamisme même, dans la mesure où, principe radical de finalité, elle oriente l'être vers sa fin propre, qui est en même temps sa cause exemplaire. S'il y a de la finalité dans l'inorganique comme dans l'organique, — et il y en a, comme suffirait à le montrer la récurrence des formes du type à travers toutes les mutations, — cette finalité n'est imprimée à l'être que par sa forme. Or, qui dit finalité, dit tendance à un but, vers un terme, et qui dit tendance, dit dynamisme. La forme est et dit cela, ou elle n'est pas.

nichts, wenn Descoqs p. 91 mahnt, man möge den Dynamismus der Form nicht mit der Wirkursächlichkeit verwechseln, und wenn er betont (p. 113 ff.), daß die höhere Form die anderen Formen sich unterordne, und daß die höhere Form aus dem Ganzen eine Substanz mache, deren Teile sie alle durch ihren Einfluß bis ins Innerste durchdringe und erhebe. Denn wenn die Form wirklich Form, d. h. Formalursache, Seinsprinzip ist, dann ist sie in erster Linie seinsbestimmend, spezifizierend ; und dadurch gibt sie dann in zweiter Linie den Kräften und der Tätigkeit des Ganzen ihre zweckstrebige Richtung, nicht aber umgekehrt, wie Descoqs ausdrücklich behauptet : Die Form besagt « Tätigkeit », « wenn sie bestimmt und spezifiziert, ist das durch ihren Dynamismus. » So ist die Form aber Wirkursache und nur Wirkursache, und die Vereinigung der Form mit ihrem Untergrunde findet statt durch die Wirkursächlichkeit der Form auf diesen Untergrund. Hiermit sind wir aber, wenn es sich um Leib und Seele handelt, bei der Lehre Tongiorgis angekommen : Leib und Seele vereinigen sich dadurch, daß die Seele den Leib durchdringt, ihre Kräfte mit denen des Leibes verbindet, und wir streifen unmittelbar die Lehre vom influxus physicus, der entsprechend Leib und Seele durch Wechselwirkung miteinander verbunden sind.

Wenn man das Buch des P. Descoqs gelesen, hat man den Eindruck bekommen, daß jene, die die Lehre von Materie und Form nach streng thomistischen Grundsätzen durchführen wollen, an den Ergebnissen der neueren Erfahrungswissenschaften die größten Schwierigkeiten finden. Das ist aber nicht der Fall. Ich glaube, das gezeigt zu haben sowohl in meinen Elementa[4], n. 245 ; 256, 2 ; 405 sqq., als auch in dem Aufsatz : « Die Lehre von Materie und Form und die Elektronentheorie » (Divus Thomas I, 3), und in den Acta hebdomadae thomisticae (1924), p. 263 sqq. Descoqs rechnet mich zu den Verteidigern einer strengen Gleichartigkeit der Teile des anorganischen Stoffes. Was damit sei, ersehe man aus nachfolgender Besprechung.

2. Genau und eingehend hat Dr. *Hartmann* meine Ausführungen berücksichtigt. Er beschäftigt sich nur mit den substanziellen Veränderungen auf dem anorganischen Gebiete und stellt sich einzig die Frage : « Findet in der chemischen Vereinigung zweier Stoffe und in der Auflösung einer chemischen Verbindung eine wahre Wesensumwandlung statt ? » Darauf heißt es : « Die heutige Naturwissenschaft antwortet auf diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Bekanntlich hat sich auf allen Gebieten der Physik und Chemie der Atomismus durchgesetzt. . . . . Die Atomtheorie führt, im Gegensatz zur hylomorphistischen Körperlehre, alle chemischen Vorgänge auf eine Umgruppierung der Atome zurück », p. 79 f. Der ganze Aufsatz Hartmanns besteht wesentlich in einer Kritik meiner Anwendung der Lehre von Materie und Form auf die Elektronentheorie. Die Kritik, die vom Standpunkte der modernen Physik angestellt wird und sehr sachlich gehalten ist, eignet sich trefflich zu einer Prüfung meiner Aufstellungen. In Kürze gibt Hartmann meiner Ansicht folgenden Ausdruck : « Wir haben also nach Gredt in dem ganzen aus Kern, Elektronen und Äther bestehenden Atom nur *eine* substanzielle Form und folglich nur

eine Natur. Mit dieser Einheit der Natur ist aber verbunden eine Ungleichartigkeit der Teile, da Kern, Elektronen und Äther besondere akzidentelle Formen haben, wodurch sie in ihrer Eigenart bestimmt sind. Das ganze Atom ist zugleich homogen wegen des darin herrschenden ‚elektrischen Gleichgewichtes'. Eine solche höhere Homogeneität ist erforderlich, damit das Ganze von *einer* Form informiert werden könne und *eine* Substanz bilde » (p. 85 f.). Darauf heißt es : « Man kann dieser Auffassung Originalität nicht absprechen. Sie vereinigt die Grundgedanken des Hylomorphismus mit den neuesten Spekulationen der Physik und scheint somit allen Ansprüchen der Philosophie und der Naturwissenschaft gleichmäßig gerecht zu werden. Bei näherer Prüfung ergeben sich jedoch Schwierigkeiten, die meines Erachtens unüberwindlich sind und so den von Gredt eingeschlagenen Weg als ungangbar erscheinen lassen » (p. 86). — Fünf Einwendungen macht Hartmann, auf deren jede im einzelnen geantwortet werden soll.

1. « Zunächst kann keine Rede davon sein, daß sich im Atom die ‚elektrischen Qualitäten' des Kernes und der Elektronen gegenseitig beeinflußten und teilweise neutralisierten. Der Umlauf des Elektrons um den Kern, der sich mit einer unvorstellbaren großen Geschwindigkeit vollzieht, hat ja seinen einzigen Grund in der gewaltigen elektrischen Spannung, die im Innersten des Atomes besteht. Würde die positive Ladung des Kernes durch den von Gredt postulierten Ausgleich der Qualitäten aufgehoben oder auch nur vermindert, so würde damit ohne weiteres die Umlaufgeschwindigkeit des Elektrons aufgehoben oder vermindert » (p. 86).

Antwort. — Die positive Ladung des Kernes wird vermindert und auch die Geschwindigkeit des Elektrons. Sie wird eben die Umlaufsgeschwindigkeit, die dem Elektron in diesem Atom, in diesem Element zukommt. Die Tätigkeit der Körper untereinander in der anorganischen Ordnung ist begründet im gestörten Gleichgewicht, in einem Gegensatz der Kräfte, in einer Energiespannung, und sie strebt notwendig hin zu einem Ausgleich, zu einem Gleichgewichtszustande, zu einer teilweisen Entspannung. Insbesondere besagen die getrennten Elemente (auch die Urelemente : das Elektron und das dem Elektron entgegengesetzte elektropositive Element) eine Spannung, die in der Verbindung teilweise entspannt wird. Allein der Gleichgewichtszustand im Innern des Atoms ist kein Zustand der Ruhe, sondern ein Zustand ganz bestimmter Bewegung, den das Atom aus seiner innersten Natur heraus festhält. Hieraus entsteht eben, trotz der vorhergegangenen teilweisen Entspannung, doch wieder ein anderer, eigentümlicher Spannungszustand im Innern des Atoms ; und das Atom strebt in allen seinen Teilen den ihm zukommenden, ganz bestimmten elektrischen Gleichgewichtszustand festzuhalten und widerstrebt jeder Störung dieses Gleichgewichtes, was nach außen hin ebenfalls einen Spannungszustand begründet. Der Spannungszustand im Innern des Atoms habe ich selbst behauptet überall, wo ich die Lehre von Materie und Form in Beziehung zur Elektronentheorie behandelte.

Daß irgendwie ein Gleichgewichtszustand entsteht, ist ganz außer Frage und wird allgemein zugegeben, auch von der neuern Naturwissen-

schaft. Die Frage ist nur, ob dieses Gleichgewicht zu denken ist als bloße Bindung der Kräfte, ohne deren Veränderung und somit auch ohne substanzielle Veränderung, oder aber als Veränderung der Kräfte und Veränderung der Substanz. Das ist aber eine philosophische Frage, weil sie nicht die äußere Erscheinung, sondern das innere Wesen berührt. Über die äußere Erscheinung herrscht Einigkeit. Es erscheint ein festes Gleichgewicht und dementsprechend erscheinen die einzelnen Elemente als feste voneinander verschiedene Typen. Das bedeutet aber für den Philosophen eine Veränderung der Kräfte und der Substanz. Wenn die chemischen Kräfte endgültig auf elektrische Kräfte zurückgeführt werden, dann müssen diese auch gedacht werden als wirkende Grundkräfte, die substanzielle Veränderungen schaffen. Jedenfalls muß es solche Kräfte geben, entweder jene beiden elektrischen Kräfte (wenn die Elektronentheorie zu Recht besteht) oder andere. Denn die substanziellen Veränderungen, auch in der anorganischen Natur, sind sicherer als die Elektronentheorie, die nur eine Hypothese ist.

2. « Daß Kern, Elektronen und Äther nicht zu einer Substanz verbunden sind, ergibt sich auch daraus, daß nach der Bohrschen Theorie das Atom gar kein fest umgrenztes Volumen hat. Betrachten wir z. B. das Wasserstoffatom, dessen Kern von einem einzigen Elektron umkreist wird. Das Elektron ist in seiner Bewegung nicht auf eine einzige Bahn beschränkt ; es kann sich aber auch nicht auf allen mechanisch möglichen, sondern nur auf gewissen, durch eigenartige Quantenregeln bestimmten Bahnen bewegen, die man deshalb als Quantenbahnen bezeichnet. Befindet sich das Atom im ‚unerregten' Zustand, so bewegt sich das Elektron auf der innersten Bahn. Wird aber das Atom durch Energiezufuhr ‚erregt', so wird sein Elektron auf eine höhere Quantenbahn ‚gehoben'. So kann also das Atom in verschiedenen Zuständen existieren, je nach den Bahnen, auf denen sich sein Elektron bewegt. Je enger die Bahn, um so geringer der Energiegehalt des Atomes, so daß es im unerregten Zustand seine Minimalenergie besitzt (p. 87). .... Wir haben also im Atom nicht *eine*, sondern unendlich viele zulässige Bahnen. Alle diese Bahnen werden nach derselben Regel bestimmt ; die erste, dem Kerne am nächsten stehende, hat vor den übrigen hierin nichts voraus. Das für die bisherige Mechanik Unbegreifliche besteht darin, daß das Atom von der ihm von außen zugeführten Energie nur soviel in sein Inneres aufnimmt, daß dadurch sein Elektron von der zulässigen Bahn, auf der es sich gerade befindet, auf eine andere zulässige Bahn gehoben wird. Reicht die dargebotene Energie nicht aus, das Elektron wenigstens auf die nächst höhere Bahn zu heben, so tritt sie überhaupt nicht in das Innere des Atoms ein, sondern dient dazu, das Atom als Ganzes zu beschleunigen » (p. 88). Hartmann frägt nun, angesichts der Volumschwankungen des Atoms, wie weit sich dessen substanzielle Form erstrecke und meint, man müsse bei jedem Elektronensprung auf eine höhere Bahn auch eine neue substanzielle Veränderung in dem zum Atom gehörenden Äther annehmen, wenn anders nicht das Elektron aus der substanziellen Einheit des Atoms hinausspringen solle.

Antwort. — Die Äther*masse* und auch die Masse des Atoms bleibt immer die gleiche, nur das *Volumen* verändert sich. Die Körper sind ausdehnbar und zusammendrückbar, so daß dieselbe Körpermasse bald ein größeres, bald ein geringeres Volumen einnimmt. Die Ausdehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit, die Elastizität des Äthers wird ja von der Physik zugegeben. Diese Ausdehnbarkeit der Körper (des Äthers) ist bestimmten Gesetzen unterworfen. Es ist ganz naturentsprechend, daß eine größere Energiezufuhr erfordert ist, damit sich das Atom selbst ausdehne, während bei einer geringeren Energiezufuhr nicht die Atome sich ausdehnen, sondern nur der ganze aus den Atomen bestehende Körper, indem die mit Äther gefüllten Zwischenräume zwischen den Atomen größer werden. — Die drei übrigen Einwendungen beziehen sich in erster Linie auf die Atomkerne und sollen dartun, daß diese Kerne keine einheitlichen, wesentlich voneinander verschiedene Substanzen darstellen.

3. « Da ist zunächst die Tatsache der Radioaktivität selbst, die gegen eine solche Verschiedenheit zu sprechen scheint. In einem Gramm reinen Radiums, das sich in einem Präparat vorfindet, zerfallen in jeder Sekunde 34 Milliarden Radiumatome. Das würde nach der Auffassung des Hylomorphismus bedeuten, daß in diesen Atomen die Radiumform plötzlich verschwände und dafür die Formen des Helium und der Emanation aufträten. Was soll die Ursache dieses Vorganges sein ? Es steht fest, daß äußere Faktoren dabei keine Rolle spielen. .... Es ist aber kaum denkbar, daß eine substanzielle Form ganz aus sich heraus plötzlich verschwinde und durch eine andere ersetzt werde. Wir können die Erscheinung der Radioaktivität nur dann verstehen, wenn wir annehmen, daß die Atomkerne selbst wieder zusammengesetzte Systeme von nur relativer Stabilität sind, bei deren explosionsartigem Zerfall Sprengstücke in der Form der Heliumkerne (Alphateilchen) ausgeschleudert werden » (p. 89).

Antwort. — Die Atomkerne sind zusammengesetzte Systeme von relativer Stabilität. Aber sie sind so zusammengesetzt (aus den Urelementen, etwa aus Heliumkernen und Elektronen), daß einheitliche, wesentlich voneinander verschiedene Substanzen entstehen. Die Frage, wie bei der Kernzersetzung Formen vergehen und entstehen sollen, mutet wohl sonderbar an. Nichts geschieht, ohne entsprechende Ursache. Der explosionsartige Zerfall des Kernes muß eine Ursache haben, entweder eine äußere oder eine innere, eine im Kern selbst liegende Anlage, oder beides ; und eben diese Ursache ist auch die des Vergehens und Entstehens der Formen. Beim Tode eines lebenden Körpers tauchen die chemischen Substanzen auf : Eiweiß, Lezithin usw., aus denen, chemisch gesprochen, der lebende Körper zusammengesetzt ist. Durch die Ungleichartigkeit der Teile ist der lebende Körper eben so angelegt, daß diese Substanzen beim Tode auftauchen müssen. Eine ähnliche Anlage haben wir auch im Atomkerne.

4. « Für die Annahme, daß die Atomkerne keine einheitlichen Substanzen sind, sondern aus gewissen Bausteinen zusammengefügt sind, spricht auch deutlich das Atomgewicht » (p. 89).

Antwort. — Wie schon gesagt, sind die Atomkerne (mit Ausnahme etwa des Heliumkernes, der das dem Elektron entgegengesetzte, elektro-

positive Element darstellt) aus gewissen Bausteinen zusammengesetzt (etwa aus Heliumkernen und Elektronen), aber so, daß einheitliche, voneinander wesentlich verschiedene Substanzen entstehen. Und diese Zusammensetzung geschieht nach bestimmten Gewichtsverhältnissen, die im Atomgewicht ihren gesetzmäßigen Ausdruck finden.

5. « Endlich spricht die Struktur des Elektronenaufbaues durchaus gegen eine spezifische Verschiedenheit der Elemente. Es sind ja die Atome aller Elemente nach dem nämlichen Plan aufgebaut. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Kerne je nach ihrer positiven Ladung eine verschiedene Anzahl von Elektronen binden » (p. 90 f.).

Antwort. — Aus den Urelementen (etwa aus Heliumkernen und Elektronen) entstehen je nach verschiedenen Zahlenverhältnissen und Strukturen die verschiedenen Kerne als neue, einheitliche, voneinander wesentlich verschiedene Substanzen, deren Eigentümlichkeit die bestimmte, verschiedene positive Ladung ist. Dieser Ladung entsprechend bindet der Kern ein, zwei, drei usw. Elektronen, die dann ebenfalls zur Substanz des Ganzen gehören. — Hartmann gibt mir zu (p. 84), daß, wenn man das aus Kern und Elektronen bestehende Atom mit einem Planetensystem vergleiche, dieser Vergleich nicht ganz zutreffend sei. « Würde durch eine äußere Ursache, etwa durch den Vorübergang eines Himmelskörpers von großer Masse, die Ordnung des Planetensystems gestört, so würde sich nach Wegfall der Störung die alte Ordnung nicht von selbst wieder herstellen, sondern es würden die Planeten, soweit sie nicht vom Systeme definitiv losgerissen wären, in neuen Bahnen um die Sonne kreisen. Ganz anders verhält sich das Atom. Auch hier bewegen sich die Elektronen in Ellipsen um den Kern, aber es sind ihnen bestimmte Bahnen vorgeschrieben, die in dem Spektrum des Elementes ihren Ausdruck finden. Trotz der zahlreichen Zusammenstöße, welche die Atome eines leuchtenden Gases miteinander haben, zeigt ihr Spektrum eine Reihe gesetzmäßig geordneter, scharfer Linien und beweist damit, daß nicht alle mit dem Coulomb'schen Anziehungsgesetz verträglichen, sondern nur ganz bestimmte, durch eigene Quantengesetze geregelte Bahnen für den Umlauf der Elektronen in Betracht kommen. » Das ist vorzüglich gesagt. Es findet aber dieses zähe Festhalten an der bestimmten Mikrostruktur eine naturentsprechende Erklärung nur dann, wenn sie der Ausdruck *einer einheitlichen* Substanz ist, der diese Struktur wesentlich zukommt, wie ihr auch wesentlich ein bestimmtes elektrisches Gleichgewicht zukommt, das sie ebenfalls gegen alle Störungen von außen festzuhalten strebt.

Hartmann sagt, die heutige Naturwissenschaft antworte verneinend auf die Frage, ob es in der anorganischen Ordnung substanzielle Veränderungen gebe ; sie stelle überall nur Umgruppierungen der Atome, also bestimmte Mikrostrukturen fest. Aber die Frage ist, ob diese bestimmten Mikrostrukturen mit ihren sonstigen Eigenschaften nicht etwas mehr bedeuten, ob sie nicht einheitliche, wesentlich voneinander verschiedene Substanzen bedeuten. Die Antwort auf diese Frage liegt über die Naturwissenschaft hinaus ; sie ist eine philosophische Frage. Und nach dem Gesagten muß die philosophische Forschung antworten, daß diese Mikro-

strukturen mit ihren sonstigen Eigenschaften einheitliche, voneinander wesentlich verschiedene Substanzen bedeuten ; und dies sowohl, wenn es sich um die aus Kern und Elektronen gebildeten Elementatome, als auch, wenn es sich um die aus den Elementen entstandenen chemischen Verbindungen handelt. Wenn Hartmann meint, der Hylomorphismus könne sich nicht mehr auf die Neuheit der Eigenschaften des Mixtum (der chemischen Verbindung) berufen (p. 82), so beruht das auf einer Verwechselung der chemischen Qualitäten mit den Eigenschaften. In der Verbindung finden wir die chemischen Grundqualitäten der Elemente wieder ; das lehrten auch Aristoteles und die Scholastiker. Aber wie die *eine* chemische Qualität in hochgesteigertem Grade die *Eigenschaft* des Elementes ist, so ist die Verbindung, das Temperament mehrerer chemischen Qualitäten eben die *Eigenschaft* der Verbindung. Und bezüglich der Mikrostrukturen ist dasselbe zu sagen : Die Verbindung hat eine Mikrostruktur zusammengesetzt aus den modifizierten Mikrostrukturen der Elemente ; die zusammengesetzte Mikrostruktur ist die *Eigenschaft* der Verbindung.

Die philosophische Lehre von den substanziellen Veränderungen in der anorganischen Natur besteht also zu Recht auch im Angesicht der modernen Physik. Vor allem bereitet die von der Physik behauptete und wohl auch gut bewiesene Mikrostruktur der anorganischen Körper keine Schwierigkeit. Wenn es fraglich erscheinen sollte, ob die große Mannigfaltigkeit der 92 Elemente und die noch viel größere der chemisch zusammengesetzten Körper einzig aus zwei Urelementen abgeleitet werden könnte, so ist zu bedenken, daß gerade die Beschränkung der Urelemente auf zwei : auf das Elektron und das diesem entgegengesetzte elektropositive Element, eine reine Hypothese und, in Anbetracht des Dunkels, das über die Atomkerne noch herrscht, sogar eine sehr fragliche Hypothese ist. Übrigens stellt die Physik für den denkenden Philosophen tatsächlich drei Urelemente auf, indem sie den Äther annimmt, da sie mit einem atomistisch zerklüfteten Stoff nicht auskommt. Dieser Äther ist ein Körper, der in den Vorgang der substanziellen Veränderungen miteingeht. Er kann nicht rein passiv gedacht werden, sondern muß auch mit aktiven Beschaffenheiten begabt sein. Er ist somit ein drittes Urelement. « Als spezifisch verschieden treten uns nur die Elektrizitätsatome selbst, das Proton und das Elektron, ent-entgegen », sagt Hartmann am Schlusse seines Aufsatzes. Diese Aufstellung wird unterdessen, wie es scheint, von den Physikern schon aufgegeben. An Stelle des Proton, des Wasserstoffkernes, tritt der Heliumkern.

Rom (S. Anselm). P. *Jos. Gredt* O. S. B.

Wasmann-Killermann : Der Mensch und die organische Natur (Buch der Natur, Bd. III). Regensburg (Verlagsanstalt, vorm. G. J. Manz) 1925 (VII und 1012 pag.).

Schon 1924 erschienen bei der Verlagsanstalt Manz in Regensburg der erste und zweite Band des großangelegten Werkes « Buch der Natur ». In diesen Bänden wurden behandelt « Die allgemeinen Gesetze der Natur » und « Die Erde und ihre Geschichte ». Hervorragende Gelehrte, wie

P. H. Muckermann S. J., P. Erich Wasmann S. J., P. Rudolf Handmann S. J., Dr. Sebastian Killermann, Dr. Josef Pohle, Dr. Anton Weber, hatten zusammen ein Werk geschaffen, das allseits von katholischer Seite einstimmiges Lob fand.

Nun konnte nach dem langen Nachkriegswinter im Buchhandel endlich der dritte Band dieses monumentalen Werkes erscheinen unter dem Titel « Der Mensch und die organische Natur ».

Von hohem Interesse für den Theologen und Philosophen sind die « einleitenden Gedanken » zum dritten Bande. Ausgehend von dem Gegensatze « Naturindividuum und Organismus » wird die Stellung des Individuums in der Natur behandelt. Der Materialismus suchte fälschlicherweise dieses Problem durch die Kasualtheorie zu lösen, aber die einzige Lösung heißt Teleologie und so kommt Aristoteles' Axiom wieder zur Geltung : Das Ganze ist früher als die Teile. Die Teile sind auf das Ganze hingeordnet. Auch Häckels Allbeseelungslehre ist nicht eine Lösung, sondern ein Abstieg zu einem Tiefstand der Philosophie, über die schon der grimme Heraklit seinen Spott ergossen hatte (Wundt). Die Lösung heißt geistige Schöpfung und damit fällt der Monismus, der Geist und Materie identifiziert.

Herrliche Gedanken werden weiterhin in den Abschnitten « Die materielle Auffassung der Natur » (Speziesfrage und Deszendenztheorie) und « Die Natur, eine Schöpfung und Offenbarung Gottes » entwickelt.

Im ersten Teile des dritten Bandes behandelt Professor Dr. Sebastian Killermann, Hochschulprofessor in Regensburg, die Botanik und im zweiten Teile Zoologie und Anthropologie. Besonders wertvoll in diesen Abhandlungen sind die zahlreichen philosophischen Erörterungen, die gelegentlich der in Botanik, Zoologie und Menschenkunde auftauchenden Probleme eingeschoben sind. Man lese z. B. nur einmal S. 139 : Ökonomie und Unerklärbarkeit des Wachstums, S. 161 : Das pflanzliche Seelenleben ; Abweisung der monistischen Auffassung, S. 559 : Herkunft des animalischen Organismus und Lebens. Die Ergebnisse der exakten Naturforschung und katholischen Philosophie sind hier zu harmonievoller Einheit verbunden.

Der dritte Teil des Buches, betitelt : « Aus dem vergleichenden Seelenleben von Mensch und Tier », enthält eine gediegene Arbeit über Ameisen und Termiten, aus der Feder des P. Erich Wasmann S. J. Hier ist der Name des Verfassers die beste Empfehlung.

Der vierte Teil bringt einen Abriß einer allgemeinen Biologie von Prof. Dr. S. Killermann. Auch dieser Teil beweist die Gediegenheit des vorliegenden Werkes. Mögen wir nun die Gliederung des Stoffes betrachten oder die ansprechende Darstellungsweise, die Fülle der treffenden Illustrationen oder die sinnvollen Ausdeutungen des Naturgeschehens, immer müssen wir uns gestehen, daß hier ein katholisch-naturwissenschaftliches Werk vorliegt, das jedem andern ebenbürtig an die Seite treten kann. Darum sollte dieses Buch in keiner Bibliothek fehlen, denn zahllose experimentelle Belege kann man daraus für so manche philosophische Wahrheit entnehmen. Wir können daher dieses Buch allen nur bestens empfehlen.

Abtei Seckau. P. *Basilius Pampusch* O. S. B.

Dogmatik.

J. S. Kolipinski : Le don de L'Esprit Saint. Don Incréé et don créé. Selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Fribourg (Studia Friburgensia), 1924 (pp. 155).

Der Gegenstand des Werkes ist : der Heilige Geist als Gabe, seine Gaben in der Seele, nach der Lehre des Aquinaten. Diesem Zwecke entsprechend, werden alle diesbezüglichen Stellen aus Thomas zusammengestellt und erklärt. Die einzelnen Gaben werden nicht behandelt ; nur ihre Natur im allgemeinen, ihr Verhältnis zu den eingegossenen Tugenden und als Grundlagen des mystischen Lebens in uns.

C. I. behandelt Begriff und Definition der Gabe. — C. II. stellt den Heiligen Geist als Gabe dar. — C. III. erklärt das Innewohnen des Heiligen Geistes in uns. Die Art dieser Gegenwart wird näher erklärt, und gegen Lombardus, Petavius und Scheeben (p. 26) gelehrt, daß nicht nur der Heilige Geist, sondern auch die anderen göttlichen Personen uns innewohnen. — C. IV. werden die Wirkungen des Heiligen Geistes in der Seele aufgezählt. — C. V. legt den Unterschied zwischen gratia operans und cooperans dar. Wichtiger ist C. VI., worin die Natur der « inspiratio » und des « tactus » des Heiligen Geistes behandelt wird. Der Verfasser bespricht zuerst die Wirkungen der Gnade auf den Verstand und Willen im allgemeinen. Von den Gaben des Heiligen Geistes redend, spricht der hl. Thomas von « tactus », « instinctus » und « inspiratio ». Diese gehört dem Verstande, jener dem Willen an. Der « instinctus » bezeichnet ein Bewegtsein von außen her, wodurch das Bewegte ganz beherrscht und geleitet ist, ohne selbst zu bewegen. Die göttliche Bewegung ist zweifach : Gott bewegt uns gemäß unserer Natur, was bei den Tugendakten geschieht ; und Gott bewegt uns in göttlicher Art ; diese Bewegung ist der « tactus » oder « instinctus » des Heiligen Geistes, wodurch wir die Werke der Gaben vollbringen. Die « inspiratio » besagt eine göttliche Erleuchtung des Verstandes. Jene « inspiratio » gehört zu den Gaben, mittels welcher wir die göttlichen, übernatürlichen Wahrheiten in göttlicher Weise erkennen. Diese göttliche Art des Erkennens besteht besonders darin, daß wir die Wahrheit nicht discursiv, sondern intuitiv erkennen. Dieser « tactus » und diese « inspiratio » sind formell verschieden von den gewöhnlichen Einwirkungen der Gnade. — C. VII. handelt von der Gelehrigkeit gegenüber der Bewegung des Heiligen Geistes. Zwei Fragen werden beantwortet. Wird die Freiheit unter der Bewegung des Heiligen Geistes gewahrt ? Ja, weil das Wichtigste, der Entschluß unter der Bewegung des Heiligen Geistes der vollkommenste ist. Die « inspiratio » gibt uns den Entschluß in göttlicher Weise auf einmal, und nicht in menschlicher Weise durch Nachdenken, Vergleichen, Nachforschen. Der Heilige Geist verleiht uns eine solche Erkenntnis, Evidenz und Sicherheit, daß unser Entschluß augenblicklich im höchsten Maße vollkommen wird. Die andere Frage ist : Sind wir der göttlichen Berührungen bewußt ? Der Verf. gibt darauf die allgemein bekannte Antwort der Theologen. — C. VIII. Die Notwendigkeit des « tactus » des Heiligen Geistes. Die Unvollkommen-

heit der Handlungsweise der göttlichen und der anderen eingegossenen Tugenden verlangt eine besondere Einwirkung und Leitung des Heiligen Geistes. — C. IX. Der Beweis für die Tatsache des « tactus » durch den Heiligen Geist wird aus jenen Stellen der Heiligen Schrift geführt, welche vom « spiritus » handeln, der in uns wirkt, und aus der Innewohnung des Heiligen Geistes in der Seele. Die Väterlehre wird nur im allgemeinen berührt. — C. X. Die Notwendigkeit der Gaben des Heiligen Geistes. — Es werden die Gründe dargelegt, warum die Berührungen des Heiligen Geistes in uns eine, von den eingegossenen Tugenden verschiedene, habituelle Vollkommenheit notwendig verlangen, und die Einwendungen gelöst. — C. XI. Existenz der Gaben des Heiligen Geistes. Beweise: Die Heilige Schrift, die theologischen Gründe des hl. Thomas, die Erfahrung und die Tatsachen im Leben der Heiligen. — C. XII. Eingießung und Vermehrung der Gaben. Die Gaben werden in uns vermehrt durch die Sakramente, besonders durch die heilige Firmung. Wir verdienen ihre Vermehrung besonders durch die Akte der Gaben. In sich selbst werden die Gaben in uns durch läßliche Sünden nicht vermindert. — C. XIII. behandelt den Unterschied zwischen den Gaben und den eingegossenen Tugenden. Nachdem der Verf. die Widerlegung der früheren Meinungen durch Thomas dargelegt, bekämpft er die Meinung jener Theologen, welche, Vasquez folgend, den Unterschied zwischen Gaben und eingegossenen Tugenden darin erblicken, daß die Gaben zu jenen außerordentlichen heroischen Handlungen befähigen, welche außerhalb der Grenzen der gewöhnlichen christlichen Vollkommenheit liegen. Der hl. Thomas sagt zwar auch, daß die Gaben uns zu heroischen Akten verhelfen; er versteht aber unter heroischer Tugend jene Tugendakte, die aus göttlicher Inspiration stammen, wie auch Aristoteles die Handlungen der Heroen aus göttlicher Eingebung ableitet. Eine heroische Handlung bedeutet also vor allem nicht eine außerordentliche Tat, sondern nur eine Handlung, die aus göttlicher Eingebung geschieht (p. 130). Der wahre Unterschied besteht darin, daß wir mit den eingegossenen Tugenden menschlich, durch die Gaben aber göttlich handeln, d. i. bei den Tugenden ist die Vernunft, bei den Akten durch die Gaben aber der Heilige Geist die Richtschnur der Handlung. Das Subjekt beider sind die nämlichen Seelenkräfte. Bezüglich der göttlichen Bewegung unterscheiden sie sich voneinander dadurch, daß zur Handlung der Tugenden uns die gewöhnliche, wirkende oder mitwirkende Gnade bewegt; zur Handlung der Gaben aber eine besondere « gratia operans », welche « Inspiratio » oder « Tactus » des Heiligen Geistes genannt wird. Dieser verschiedenen Einwirkung entsprechend, besteht auch auf unserer Seite ein Unterschied: bei den Tugendakten bewegen wir uns selbst, bei den Akten der Gaben, sind wir bewegt, ohne uns selbst zu bewegen. Der Gegenstand beider ist der nämliche. Der Unterschied besteht darin, daß die Tugendakte, geleitet durch den menschlichen Verstand, nach ihrem Gegenstande streben, die Akte der Gaben aber geleitet durch den göttlichen Verstand. Die eingegossenen Tugenden sind wesenhaft übernatürlich, nicht aber ihre Handlungsweise; die Gaben sind nicht nur ihrem Wesen, sondern auch ihrer Handlungsweise nach übernatürlich. —

Ein anderer Unterschied besteht darin, daß die Berührung des Heiligen Geistes in den Potenzen der Seele aufgenommen wird, insofern sie von den Gaben vervollkommnet sind ; die wirksame Gnade aber, die zu Tugendakten bewegt, wird in denselben aufgenommen, insofern sie mit den eingegossenen Tugenden geziert sind. — Die Handlung unter der Bewegung der gratia operans ist in ihrer Art und Weise natürlich ; unter der Bewegung der Berührung des Heiligen Geistes aber göttlich. Die Kraft der Berührung des Heiligen Geistes ist vollkommener als die der gewöhnlichen Gnade, denn unter der Bewegung der Berührung ist auch die Handlungsweise ganz übernatürlich und Gott ähnlich. — C. XIV. handelt über die Gaben des Heiligen Geistes und das mystische Leben. — Daß die Gaben mit dem mystischen Leben verbunden sind, wird allgemein zugegeben. Aber das Wie und Warum wird von den Neuerern anders erklärt. Der Verfasser tritt entschieden gegen die Trennung der Aszetik von der Mystik auf (p. 140). Beide haben den nämlichen Gegenstand : die *christliche*, nicht aber die aszetische und mystische Vollkommenheit. Aszetik und Mystik behandeln nicht zwei verschiedene Vollkommenheiten, sondern nur die verschiedenen Mittel, Wege und Stufen derselben Vollkommenheit. — Die eingegossene Beschauung ist, streng genommen, nicht ein außerordentlicher Weg der Vollkommenheit ; sie ist bei den Vollkommenen gewöhnlich und verhält sich zum geistlichen Leben nicht als ein außerordentliches, zugegebenes Element, sondern als ein integrierender, gewöhnlicher Teil desselben. Das wirklich Außerordentliche im mystischen Leben sind : die Visionen, Verzückungen, Stigmatisation etc. Das aszetische Leben dem tätigen, das mystische dem beschaulichen zuzuschreiben, entspricht der Lehre des hl. Thomas nicht. — Es besteht wohl ein Unterschied, welcher aber nicht einen Unterschied zwischen aszetischer und mystischer Theologie, sondern nur zwischen aszetischem und mystischem Leben bedingt. Das aszetische Leben wird geführt unter dem Einflusse der übernatürlichen Tugenden ; das mystische Leben unter dem Einflusse der Gaben. Beide sind durch das nämliche Ziel vereint ; die Verschiedenheit bezieht sich nur auf die Art und Weise. Die volle Trennung ist schlechthin unmöglich, weil wir, um unser Heil zu wirken, wie mit den eingegossenen Tugenden, so auch unter dem Einflusse der Gaben handeln müssen. Das Vorherrschen der Akte der eingegossenen Tugenden kennzeichnet das aszetische Leben, das der Gaben das mystische Leben. — Weil alle Christen, die im Stande der Gnade sind, die Gaben des Heiligen Geistes besitzen und unter dem Einflusse der Gaben handeln, darf das mystische Leben nicht etwas « Außergewöhnliches » genannt werden (p. 147). — Zum Schlusse (p. 149 ff.) wird die hohe, erhabene Natur und Würde der Gaben von folgenden Gesichtspunkten aus beleuchtet : Die innere Vollkommenheit der Gaben, die Gratuität der Gaben, die Liebe des Gebers, der Gebrauch der Gaben, die Früchte und Freuden der Gaben in der Seele.

Das Werk des Verfassers ist also ein willkommener Beitrag zur Gnadenlehre und zugleich auch zur Mystik und Aszese der Schule des hl. Thomas.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.

B. Durst O. S. B.: De characteribus sacramentalibus expositio methodologico-speculativa. Neresheim (Ulrichs-Buchhandlung) (Gr. 8°, 43 pag.).

Der Titel vorliegender Schrift gibt ihren zweiteiligen Inhalt an. Im ersten, kürzeren Teil sucht der hochwürdigste Herr Verfasser die richtige Methode der Dogmatik festzustellen. Statt des bisher vielgebrauchten Schemas: thesis, expositio status quaestionis et valoris theologici, probatio ex s. Scriptura, ex Patribus et ratione theologica, Corollaria et Scholia, befürwortet er folgendes Schema: 1. Quo iure theologus veritatem aliquam de fide tenendam esse dicat. 2. Ubi et quomodo sententia proposita in S. Scriptura aut in Traditione contineatur. 3. Quid ratio humana methodo speculativa utens ad veritatem penitius investigandam et illustrandam conferre queat. — Gewiß schließt die Anwendung dieses Schemas jede Verkennung der Aufgabe der Theologie gründlich aus; doch ist wohl auch zuzugeben, daß das bisherige Verfahren keine große Gefahr der Mißkennung dieser Aufgabe in sich schloß. Der Wert der in Rede stehenden Schrift liegt mehr im zweiten als im ersten Teil.

Im zweiten Teil handelt nämlich der hohe Autor in Anwendung der im ersten Teil festgestellten Methode: 1. von der Lehre der Kirche über die drei sakramentalen Charaktere, 2. von dem Enthaltensein dieser Lehre in den Offenbarungsquellen und 3. endlich von der spekulativen Erklärung der sakramentalen Charaktere. Punkt eins und zwei sind nur kurz skizziert. Die spekulative Entwicklung aber im dritten Punkt ist einläßlich und sehr gut. Sie läßt einen tiefen Einblick gewinnen in die Lehre des hl. Thomas über die sakramentalen Charaktere und ihre große, das ganze christliche Leben umfassende Bedeutung, insofern durch sie dieses ganze Leben in allen seinen Betätigungen ein Gottesdienst wird, eine Anteilnahme am Priestertum Jesu Christi. Was wir wünschen möchten, wäre eine etwas häufigere Zitation der Stellen, wo der hl. Thomas die betreffenden Fragen behandelt. Es würde dies den Gebrauch der Arbeit erleichtern. Das Werk ist zu empfehlen.

Stift Einsiedeln. Dr. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Thomistische Literaturschau.

II. Theologie.

A. Fundamentaltheologie.

1. Apologetik.

Engert J. — [*Allgemeines.*] — Studien zur theologischen Erkenntnislehre. — Regensburg, Manz. 1926. XII-620 SS. *695*
Bespr.: BenedMschr 9 (1927) 73 f.

Eschweiler K. — Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes-Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. — Augsburg, Filser. 1926. 337 SS. *696*
Bespr.: DivThom(Fr) 4 (1926) 221-227. — Greg 7 (1926) 430-446. — Schol I (1926) 436-446. — ZKathTh 50 (1926) 326-336. Dazu: *Eschweiler*, Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glaube und Wissen. Eine Erwiderung. BonnerZTheolSeelsorge. 1926. 3. Heft. — *Stufler*, Molinismus und neutrale Vernunftstheologie. ZKathTh 51 (1927) 35-59. —

Garrigou-Lagrange R. O. P.; **Walshe J.** — The principles of catholic apologetics. A study of Modernism based chiefly on the lectures of Père G'-L'. O. P. « De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita. » Adapted and rearranged by J'-W'. — London, Sands; St. Louis, Herder. 1926. XX-392 SS. *697*
Bespr.: EcclRew 76 (1927) 221-223.

Rabeau G. — Introduction á l'étude de la théologie. — Paris, Bloud et Gay. 1926. XII-414 SS. *698*
Bespr.: EstFrancisc 39 (1927) 280-282. — Et 191 (1927) 494. — RAscMyst 8 (1927). Suppl. 1. Heft. — RScPhTh 15 (1926) 595-604.

Zacchi A. O. P. — Disposizioni morali per lo studio del Cristianesimo. — MemDom 43 (1926) 203-214. *699*

Betzendörfer W. — *Glauben und Wissen* bei Thomas von Aquino. — TheolBl 5 (1926) 84-93. *700*

Betzendörfer W. — Glaube und Wissen bei Albert dem Großen. ZTheolKirche 7 (1926) 280-300. *701*

Bernadot M.-V. O. P. — [*Kirche.*] — De l'obéissance á l'Eglise. — VieSp 15 (1926) 113-121. *702*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Les exigences divines de la fin dernière en matière politique. — VieSp 15 (1927) 743-754. *703*

Geiselmann J. — Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin. — ThQschr 107 (1926) 198-222; F. f. *704*

Maritain J. — De l'obéissance au Pape. — VieSp 15 (1927) 755-757. *705*

Ohm Th. O. S. B. — Die Stellung der Heiden zu *Natur und Übernatur* nach dem hl. Thomas von Aquin. Eine missions-theoret. Untersuchung. (Miss.-wiss. Abh. 7.) — Münster, Aschendorff. 1926. XVI-352 SS. *706*

Über Natur und Übernatur vgl. n. 756.

d'Alès A. S. J.; **Gardeil A.** O. P. — [*Potentia obedientialis.*] — Autour de la puissance obédientielle. — RThom 9 (1926) 523-527. *707*

Brisbois E. S. J. — Désir naturel et vision de Dieu. — NouvRTh 53 (1927) 81-97; F. f. *708*

Im Anschluß an de Broglie n. 566.

Gardeil A. O. P. — Le désir naturel de voir Dieu. — RThom 9 (1926) 381-410; F. f. *709*

Gardeil A. O. P. — La structure analogique de l'intellect, fondement de la puissance obédientielle au surnaturel. — RThom 10 (1927) 3-19. *710*

Ohm Th. O. S. B. — Die Aufnahmefähigkeit der Heiden für die Gnade. — BenedMschr 9 (1927) 9-24. *711*

Sestili J. — De natura Deo subiecta in ordine ad supernaturalia. Quid Augustinus, concinente Thoma, senserit. — DivThom(Pi) 30 (1927) 57-93. *712*

Zur potentia obedientialis vgl. n. 817; 867.

van den Oudenrijn M. A. O. P. — [*Prophetismus.*] — נבואה De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor. Praelectiones exegetico-dogmaticae. — Romae, Befani. 1926. XXIV-410 SS. *713*

Bespr.: ZKathTh 51 (1927) 298 f. — RScPhTh 16 (1927) 75 f.

van den Oudenrijn M. A. O. P. — De divinis auxiliis, quibus V. T. prophetae instruebantur. — DivThom(Pi) 29 (1926) 692-713. *714*

Bruders H. S. J. — [*Unfehlbarkeit.*] — Die Theologie der Rheinlande von 925–1925. Dogmengeschichtliche Entwicklungsmomente zur Definition der Immakulata und der Unfehlbarkeit — Düsseldorf, Schwann. 1926. XV-150 SS. *715*

Bespr.: ThGl 18 (1926) 873.

2. Die «Loci theologici».

Gardeil A. O. P. — [*Dogmenentwicklung.*] — L'évolution du dogme. — RScPhTh 15 (1926) 591-594. *716*

Antwort auf Schultes, n. 162. — Zu Marin-Sola vgl.:

Elorriaga A. M. — Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibiles? — EstudEcl 5 (1926) 113-137; 225-243. *717*

Anonymus. — *Inspiration* et révelation. — Ami du clergé. (1925, 9. März) 187-189. *718*

Antwort auf BullThom 2 (1925) [200]-[207]. — Vgl. BullThom 3 (1926) [183] f.

Merk Aug. S. J. — Kardinal Franzelin und die Inspiration. — Schol 1 (1926) 368-378. *719*

Bezieht sich auf Vosté (oben n. 166).

Pesch Chr. S. J. — Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione S. Scripturae. — Freiburg, Herder. 1926. v-85 SS. *720*

Vosté J. O. P. — Inspiratio biblica iuxta testimonia ipsius S. Scripturae et definitiones Ecclesiae. — Angel 3 (1926) 33-45. *721*

Colunga A. O. P. — [*Schrift Hl.*] — El método histórico en el estudio de la Sagrada Escritura según Santo Tomás. — CiencTom 35 (1927) 30-51. *722*

Gilson E. — Note pour l'explication de quelques raisonnements scripturaires usités au moyen âge. — RHistFrancisc 2 (1925) 350-360. *723*

Über *Thomas von Aquin* und seine Auktorität vgl. n. 364-375.

B. Dogmatik.

1. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Geyer B. — [*Allgemeines.*] — Der Begriff der scholastischen Theologie. — In: « Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. » Festgabe Ad. Dyroff. — Bonn, Röhrscheid. 1926. S. 112-125. *724*

Whitacre A. O. P. — The theology of St. Thomas. — In: St. Thomas (Manchester. Oben n. 547). 63-88. *725*

Carretti E. — [*Handbücher.*] — Lezioni di Sacra Teologia, tratte dalla Somma Teologica di S. Tommaso. Gli Angeli. L'Uomo. L'incarnazione. — Bologna, « Bononia ». 1925. 381 SS. *726*

Bespr.: BullThom 3 (1926) [176]. — DivThom(Pi) 28 (1925) 395-398.

Lottini J. O. P. — Divi Thomae Aq. O. P. Summa Theologica in breviorem formam redacta usui seminariorum aptata. Pars I und II. — Taurini, Marietti. 1925 und 1927. 608; 587 SS. *727*

Bespr.: AnalOP 17 (1925) 398-399. — BullThom 3 (1926) [175] f. — CiencTom 32 (1925) 456. — DivThom(Pi) 29 (1926) 314-316. — EphThLov 3 (1926) 66. — MemDom 43 (1926) 65-66. — MonEccl 52 (1927) 96. — NovRevija 4 (1925) 429-430.

2. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen. [1]

Grumel V. — [*Heiliger Geist.*] — Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint Esprit. — Echos d'Orient 29 (1926) 257-280. *728*

Slipyj J. — Num Spiritus Sanctus a Filio distingueretur, si ab eo non procederet? — Bohoslovia 5 (1927) 2-19; F. f. *729*

Über die Gaben des Heiligen Geistes vgl. n. 760-763.

Lozano S. O. P. — [*Sohn.*] — La filiación eterna del Verbo y la temporal adoptiva del cristiano. — VidaS 13 (1927) 145-153; F. f. *730*

[1] Die Lehre von Gott dem Einen wurde im Abschnitt über Theodizee n. 637-658 berücksichtigt.

3. Die Lehre von der Schöpfung.[1]

de Munnynck M. O. P. — [*Allgemeines.*] — Le commencement du monde. — DivThom(Fr) 4 (1926) 33-39. *731*
Stellungnahme zu Fleischmann n. 71 und 72.

Faragó J. — A teremett világ idöbeli kezdetének metafizikai kérdése. [De problemate metaphysico novitatis mundi creati.] — Budapest, Stephaneum Nyomda és könyvkiadó RT. 1926. *732*
Über die Schöpfung vgl. n. 598.

Anonymus. — [*Engel.*] — Le péché de l'ange [nach St. Thomas]. — Ami du clergé (1925, 9. Juli) 437-444. *733*
Vgl. BullThom 3 (1926) [189].

Bittremieux J. — [*Mensch.*] — De mensch, Gods evenbeeld en gelijkenis. — Ons Geloof 12 (1926) 241-253 ; 289-303. *734*

Faragó J. — Az isteni Gondviselés aquinói szt. Tomás szerint [Über die göttliche *Vorsehung* nach Thomas von Aquin]. — Temesvár, « Landbote ». — Nyomda. Kiadása. 1927. 53 SS. *735*

4. Die Lehre von der Erlösung.

a) Die Lehre von Christus.

Fr. Chrysostome O. F. M. — [*Allgemeines.*] — Cur Deus homo. — France Franciscaine 9 (1926) 97-118. *736*
Gegen Lemonnyer n. 192.

Hallfell M. — Züge zum Christusbild beim hl. Thomas von Aquin. — DivThom(Fr) 2 (1924) 308-328 ; 3 (1925) 25-48 ; 327-347 ; 4 (1926) 129-146 ; 5 (1927) 73 ; F. f. *737*

Pègues Th. O. P. — Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. XVI : La Rédemption. — Toulouse, Privat. 1926. VIII-718 SS. *738*
Bespr. : EcclRev 76 (1927) 328 f.
Über Christus vgl. n. 704.

Lepidi A. O. P. — [*Herz Jesu.*] — Explication dogmatique sur le culte du cœur eucharistique de Jésus. Nouv. ed. par le R. P. E. Hugon O. P. — Paris, Téqui. 1926. 37 SS. *739*
Bespr. : CiencTom 34 (1926) 428 f. — Crit 2 (1926) 350. — EstFrancisc 39 (1927) 155. — NouvRTh 54 (1927) 77 f. — RScPhTh 15 (1926) 611.

Levesque L. — Le théocentrisme de saint Thomas et les principes thomistes de la dévotion au Sacré-Cœur. — RApol 43 (1926–27) 67-83. *740*

Walz A. O. P. — De devotione cordi Jesu in ordine Praedicatorum a saeculo XIII. ad saeculum XVII. exhibita notulae. — AnalOP 17 (1926) 624-648. *741*
Bespr. : ScuolCatt 7 (1926) 455-461.

[1] Über die Frage von der göttlichen Mitwirkung, der Weltregierung und Vorsehung, vgl. n. 648–658.

Cordovani M. O. P. — [*Königtum Christi.*] — La regalità di Cristo. — MemDom 43 (1926) 289-313. *742*

Héris Ch.-V. O. P. — La royauté du Christ. — RScPhTh 15 (1926) 297 bis 324. *743*

Hugon E. O. P. — La Fête de Jésus-Christ Roi. — DivThom(Pi) 29 (1926) 461-467. *744*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Priestertum Christi.*] — Le Sacerdoce du Christ. — VieSp 14 (1926) 469-490. *745*

Hugon E. O. P. — De formali constituitivo sacerdotii Christi. — Angel 3 (1926) 462-464. *746*

b) Die Lehre von der Gottesmutter.

Deneffe A. S. J. — [*Allgemeines.*] — De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione. — Greg 8 (1927) 3-22. *747*

Lemonnyer A. O. P. — Notre Dame. (La Vie Spirituelle 7.) — Lille, Desclée. 1926. VIII-192 SS. *748*

Deneffe A. S. J. — Um die Definierbarkeit der *Himmelfahrt* Mariä. — Schol 1 (1926) 161-182. *749*

Bespricht S. 172-175 Thomas von Aquin und Albert den Großen. Vgl. Schol 1 (1926) 579 f.

Über die Himmelfahrt Mariä vgl. n. 811.

Baur B. O. S. B. — [*Mittlerschaft Mariae.*] — Die Vermittlerin aller Gnaden. — BenedMschr 8 (1926) 259-274. *750*

Bittremieux J. — De mediatione universali B. Mariae Virginis quoad gratias. — Brugis, Beyaert. 1926. VIII-320 SS. *751*

Bover J. M. — La mediación universal de la Santisima Virgen en las obras del B. Alberto Magno. — Greg 7 (1926) 511-548. *752*

Storff H. O. F. M. — [*Unbefleckte Empfängnis.*] — The Immaculate Conception. The teaching of S. Thomas, S. Bonaventure and Bl. Duns Scotus on the immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (A reply to the article: S. Thomas and the Immaculate conception). In: — HomRev 24 (1926) fasc. 3. — San Francisco, S. Francis press. 1925. 272 SS. *753*

Bespr.: ArchFrancHist 19 (1926) 273. — Dazu: *Minges*, Der heilige Thomas über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes. — FranzStud 12 (1925) 297-311.

Renaudin P. O. S. B. — La pensée de Saint Thomas sur l'immaculée conception. — Avignon, Aubanel. 1926. 16 SS. *754*

Erstmals erschienen in RThom 1922. — Dazu: *Belmond*, La pensée de Saint Thomas sur l'immaculée conception. — EtFrancisc 38 (1926) 328 f. Vgl. Studies 15 (1926) 170 f.

Über Unbefleckte Empfängnis vgl. n. 715.

5. Die Lehre von der Gnade.

Bäuerle M. O. M. Cap. — [*Allgemeines.*] — Harmonia ac concordia quinque systematum de concursu gratiae actualis cum libero arbitrio. — EstFrancisc 39 (1927) 201-209. *755*

Charlier L.-M. O. P. — Nature et grâce d'après saint Thomas. — RevDominicaine (1925, Juni, Juli). *756*

Sertillanges A. D. O. P. — Les prolongements divins de l'action. — RJeunes (1926, 25. Aug.) 359-369. *757*

Über Gnade vgl. n. 711.

Journet Ch. — [*Ablaß.*] — Les indulgences. — VieSp 14 (1925) 250-254. *758*

Raus J. B. C. SS. R. — [*Berufung.*] — La doctrine de saint Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de saint Thomas et des prescriptions du Code. — Lyon, Vitte. 1926. 129 SS. *759*

Bespr.: EphThLov 4 (1927) 241 f. — EstFrancisc 38 (1926) 458 f. — Greg 8 (1927) 111-113. — NouvRTh 56 (1926) 712. — RApol 43 (1926–27) 368 f. — Schol 2 (1927) 95-98.

Über Beruf vgl. n. 677; 678.

Johannes a S. Thoma. O. P. — [*Gaben des Heiligen Geistes.*] — Les dons du Saint-Esprit. Traduit par Raïssa Maritain. — VieSp 14 (1926) 69-84; 284-292; 541-551; 15 (1926–27) 352-369; 16 (1927) 85-104; F. f. *760*

Joseph a Spiritu Sancto O. C. D. — The seven gifts of the holy Ghost in early Greek theology. — HomPastRev 26 (1926) 820-827. *761*

José del Espiritu Santo C. D. — Influencia da los Dones del Espiritu santo en la contemplación. Trad. P. Sabino de Jesus C. D. — Monte Carmelo 17 (1926) 173-178; 261-266. *762*

Noble H.-D. O. P. — Les dons du Saint-Esprit auxiliaires des vertus morales. — VieSp 16 (1927) 25-37. *763*

Neveut E. C. M. — [*Heiligmachende Gnade.*] — Etudes sur la grâce sanctifiante. I. La déchéance de l'homme par le péché. — DivThom(Pi) 29 (1926) 394-412; 30 (1927) 17-34; F. f. *764*

Über heiligmachende Gnade vgl. n. 730.

Friethoff C. O. P. — Die *Prädestinationslehre* bei Thomas von Aquin und Calvin. — DivThom(Fr) 4 (1926) 71-91; 195-206; 280-302; 445 bis 466. Auch separat. *765*

Friethoff C. O. P. — De Predestinatieleer van Thomas en Calvijn. — Zwolle, Waanders. 1925. 83 SS. *766*

Bespr.: AnalOP 17 (1926) 620. — StudCath 3 (1926–27) 65.

Schultes R. O. P. — [*Rechtfertigung.*] — Circa doctrinam S. Thomae de iustificatione. — Angel 3 (1926) 166-175; 345-354. *767*

Blondiau L. — [*Wirksamkeit der Gnade.*] — Doctrina thomistarum et Augustinianorum de indole gratiae efficacis et huius discrimine a gratia sufficienti. — Coll. Namurc. 20 (1925–26) 139-151. *768*

Blondiau L. — Molinistarum et Congruistarum doctrina de efficacia gratiae efficacis cum libertate conciliatione. — Coll. Namurc. 20 (1925–1926) 246-255. *769*

Über Wirksamkeit der Gnade, Prämotion usw. vgl. n. 648-657.

6. Die Lehre von den Sakramenten.

v. Holtum G. O. S. B. — [*Allgemeines.*] — Vom sakramentalen Charakter. — ThGl 18 (1926) 687-692. *770*

Hugon E. O. P. — De sacramentorum valore in morte quam apparentem dicunt. — Angel 3 (1926) 298-300. *771*

Joret F.-D. O. P. — Les sacraments de Jésus. — VieSp 15 (1926–27) 5 bis 24. *772*

Joret F.-D. O. P. — L'efficacité sacramentelle. — VieSp 15 (1926–27) 122-148. *773*

Maquart F. X. — De la causalité du signe. Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique. — RThom 10 (1927) 40 bis 60. *774*

Teixidor A. S. J. — De causalitate sacramentorum. Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris Angelici. — Greg 8 (1927) 76-100. *775*

Teetaert A. O. Cap. — [*Beichte.*] — La confession aux laiques dans l'église latine depuis le VIIIme jusqu'au XIVme siècle. Etude de théologie positive. — Bruges, Ch. Beyaert. 1926. XXVIII-508 SS. *776*

Daraus : La confession aux laiques chez les théologiens franciscains du XIIIme siècle. EstFrancisc 39 (1927) 38-59. — Bespr. : CiencTom 34 (1926) 384-387. — DivThom(Pi) 29 (1926) 747-750. — EstFrancisc 38 (1926) 389-391. — NouvRTh 54 (1927) 310 f. — RScPhTh 16 (1927) 227-229. — RThom 9 (1926) 534. — StudCath 3 (1926–27) 62-64. — ZKathTh 51 (1927) 89-95.

Bernadot V. O. P. — [*Eucharistie.*] — From Holy Communion to the Blessed Trinity. — St. Louis, Herder. 1926. IX-129 SS. *777*

Bespr. : EcclRev 75 (1926) 669 f.

Friethoff C. O. P. — Het eucharistisch Wonder. — Algem. Nederl. Euchar. Tijdschr. 5 (1926) 169-174. *778*

Friethoff C. O. P. — De voedingskracht der H. Eucharistie. — Algem. Nederl. Eucharist. Tijdschr. 5 (1926) 27-32. *779*

Geiselmann J. — Die Eucharistielehre der Vorscholastik. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV, 1-3). — Paderborn, Schöningh. 1926. XVIII-459 SS. *780*

Bespr. : Schol 2 (1927) 267 f. — RHistEccl 23 (1927) 305-308.

Geiselmann J. — Kritische Beiträge zur frühmittelalterlichen Eucharistielehre. — ThQschr 106 (1925) 23-66. *781*

Grevelhörster H. S. V. D. — Christus fit praesens in sanctissimo Sacramento Altaris per mirabilem et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem Christi, quam conversionem Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat. [Disputatio.] — Angel 3 (1926) 329-338. *782*

Joret F.-D. O. P. — Les fruits de la sainte Eucharistie. — VieSp 15 (1927) 521-557. *783*

Schwertner Th. O. P. — The Eucharistic Renaissance. — New York, Macmillan. 1926. XIII-368 SS. *784*

Lepin M. — [*Meßopfer.*] — L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'á nos jours. — Paris, Beauchesne. 1926. X-815 SS. *785*

Bespr. : EcclRev 76 (1927) 217 f. — CiencTom 35 (1927) 420-422. —

— EphThLov 4 (1927) 234-237. — NouvRTh 54 (1927) 154-156. — RThom 10 (1927) 83 f. — Dazu und zu *De la Taille:* Mysterium fidei.

Gaudel A. — L'idée du sacrifice de la messe d'après quelques publications récentes. — RScRel 7 (1927) 325-357. *786*

Bittremieux J. — De nota destructionis in sacrificio missae. — DivThom(Pi) 30 (1927) 35-56. *787*

Bespr.: EphThLov 4 (1927) 237. — Zu De la Taille auch:

Swaby A. O. P. — The last supper and Calvary. Edited with a Preface and Introduction by the Rev. V. Mc. Nabb. O. P. — New York, Benziger. 1926. XXIX-194 SS. *788*

Bespr.: HomPastRew 27 (1927) 908-910.

Rohner G. — Der Meßritus. — DivThom(Fr) 3 (1925) 415-444; 4 (1926) 303-318; 425-444. *789*

Zu Rohner, Meßapplikation (n. 211) erschienen:

Wäschle G. — Die applicatio missae mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas. Ein Lösungsversuch zu einer strittigen Frage. — RottenburgerMschr 10 (1926) 71-75; 102-107. *790*

de la Taille M. S. J. — Examen d'un article sur les offrandes de messe et observations sur un opuscule récent. — NouvRTh 54 (1927) 241-272. *791*

Hugon Ed. O. P. — [*Priesterweihe.*] — Autour du sacrement de l'ordre. — RThom 9 (1926) 263-266. *792*

Hugon E. O. P. — Utrum possit Summus Pontifex delegare simplicem presbyterum ad conferendum diaconatum vel etiam presbyteratum? — DivThom(Pi) 28 (1925) 100-104. Dazu: *793*

Quera M. — Acerca de una nota referente al sacramento del Orden. — Estudios ecclesiasticos 5 (1926) 327-332. *794*

Quera M. — Más acerca del decreto de Eugenio IV. para los armenios y el sacramento del Orden. — Estudios ecclesiasticos 6 (1927) 54-78; F. f. *795*

7. Die Lehre von den letzten Dingen.

Gardeil A. O. P. — [*Visio beatifica.*] — La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels. — RThom 9 (1926) 477-489. *796*

Lallement D. — Commentaires de Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique q. 12. L'existence de la vision béatifique. — Lumen 4 (1925, Februar, Juni). *797*

Sartori A. — La visione beatifica. La dottrina e la controversia nella storia. — Turin, Marietti. 1927. XII-78 SS. *798*

Über visio beatifica vgl. n. 666; 708; 709; 817.

C. Moraltheologie.[1]

1. Allgemeines.

Prümmer D. O. P. — [*Allgemeines.*] — Psychopathie und Moral. (Rektoratsrede.) — Freiburg Schw., St. Paulusdruckerei. 1927. 37 SS. *799*

[1] Für die Veröffentlichungen über die allgemeine Moral (de actibus humanis, de legibus, de conscientia) vgl. oben n. 659-676.

Vega A. C. — Valor característico de la moral de Santo Tomás. — Ciudad de Dios 143 (1925) 444-456 ; 144 (1926) 5-18 ; 161-182 ; F. f. *800*

Claeys Bouuaert F. — [*Moralsysteme.*] — De controversiis in re morali saeculis XVII et XVIII. — CollGandav 13 (1926) 16-26. *801*

Merkelbach B.-H. O. P. — [Probabilismus. Literaturübersicht 1923–25.] — BullThom 3 (1926) [158]-[162]. *802*

Richard T. O. P. — La probabilité et la raison pratique. — RThom 9 (1926) 503-516 ; 10 (1926) 61-71. *803*

2. Die Lehre von der Sünde.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Unvollkommenheit.*] — Le moindre bien (imperfection) et le moindre mal. — VieSp 15 (1926–27) [1]-[14]. *804*

Schellinckx A. M. S. C. — Autour du problème de l'imperfection morale. — EphThLov 4 (1927) 195-207. *805*

Zu Ranwez n. 236.

Journet C. — [*Sündenstrafe.*] — La peine temporelle du péché. — RThom 10 (1927) 20-39 ; 89-103. *806*

3. Die Lehre von den Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern.

a) Allgemeines.

Waldmann M. — Das Mysterium der christlichen Tugend nach Thomas von Aquin. Festrede. — Regensburg, Kösel-Pustet. 1926. 39 SS. *807*

Vgl. n. 674 ; 675

b) Die theologischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

Straub A. S. J. — [*Glaube.*] — Noch ein Wort zur Analysis fidei. — ZKathTh 50 (1926) 454-463. *808*

Antwort auf Dörholt n. 243. Dazu :

Dörholt B. — « Noch ein Wort zur Analysis fidei ». — DivThom(Fr) 4 (1926) 371-374. *809*

Dulau P. — La pensée de Suarez et celle des Salmanticenses dans la question « de ultima fidei resolutione » : l'opinion de M. Harent. — RThom 9 (1926) 517-522. *810*

Deneffe A. S. J. — Fides pia und pia sententia. — Schol 2 (1927) 53-77. *811*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Nécessité de la foi surnaturelle pour le salut. — NovVet 2 (1927) 4-19. *812*

van Winckel A. W. O. P. — De geschiedkundige Oorsprong der zgn. Ontleeningstheorie. — Ons Geloof 12 (1926) 165-174. *813*

Über den Glauben vgl. n. 395 ; 700 ; 701 ; 866.

Klein J. — Die Lehre über die *Hoffnung* nach Johannes Duns Scotus. — FranzStud 12 (1925) 312-346. *814*

Vergleich zwischen Thomas und Scotus.

Schultes R. O. P. — Utrum charitas sit prior spe. Summa theol. II-II q. 17 a. 8. — DivThom(Pi) 29 (1926) 573-588. *815*

Arintero J. G. O. P. — [*Liebe.*] — Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana. — VidaS 12 (1926) 3 ff. ; 80 ff. ; 145 ff. ; 232 ff. ; 289 ff. ; 13 (1927) 11 ff. ; 73 ff. ; 154 ff. ; 226 ff. ; 289 ff. *816*

de Guibert J. S. J. — Charité parfaite et désir de Dieu. — RAscMyst 7 (1926) 225-250. *817*

Klein J. — Die Caritaslehre des Johannes Duns Scotus. — Münster, Aschendorff. 1926. xv-79 SS. *818*

Neveut E. C. M. — De l'attrition d'amour. — DivThom(Pi) 30 (1927) 118-122. *819*

Über Périnelle n. 218.

Noble H.-D. O. P. — La plus excellente des vertus théologales. La charité et les vertus morales surnaturelles. La charité mère de toutes les vertus. — VieSp 14 (1925) 234-249 ; 491-504 ; 15 (1926–27) 273-283. *820*

Noble H.-D. O. P. — L'extase de la charité. — RJeunes (1926, 25. Juli) 144-152. *821*

Pastor J. — Los caracteres del divino amor. — VidaS 11 (1926) 153 ff. ; 217 ff. ; 313 ff. ; 360 ff. ; 12 (1926) 20 ff. ; 154 ff. ; 302 ff. ; 382 ff. ; 13 (1927) 86 ff. ; 217 ff. ; 303 ff. *822*

Pichéry E. O. S. B. — La charité et le progrès dans la connaissance de Dieu. — VieSp 15 (1926–27) 415-449. *823*

Premm M. — Das tridentinische « diligere incipiunt » (Sess. 6. c. 6). Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellenausgabe des Konzils. — Graz, Styria. 1925. 77 SS. *824*

Bespr. : Angel 3 (1926) 307-309. — RScPhTh 15 (1926) 441.

Sertillanges A. D. O. P. — L'amour vertueux de soi. Nos élus et nos proches. — RJeunes (1926, 10. Juli) 33-42 ; (1926, 10. Sept.). *825*

Zigon F. — Der Begriff der Caritas beim Lombarden, und der hl. Thomas. — DivThom(Fr) 4 (1926) 404-424. *826*

c) Die moralischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

Lambermond H.-C. O. P. — Der *Armuts*gedanke des hl. Dominikus und seines Ordens. — Zwolle, Waanders. 1926. xv-98 SS. *827*

Behandelt S. 54-76 die Armutslehre der theologischen Schriftsteller des Predigerordens im XIII. Jahrhundert : Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Humbert de Romanis, Petrus von Tarantaise und Peraldus. — Bespr. : AnalOP 17 (1926) 678.

Landgraf A. — Grundlagen für ein Verständnis der *Bußlehre* der Früh- und Hochscholastik. 51 (1927) 161-194. *828*

Hugon E. — La doctrine catholique de la satisfaction et la vie spirituelle. — VieSp 14 (1926) 113-121 ; 225-233 ; 378-386. *829*

Schütz B. — Die *Demut*, ihr Wesen und ihre Stellung in der Moral nach dem hl. Thomas von Aquin (Diss. Freiburg i. Schw.). — Timisoara. 1926. 36 SS. *830*

Cathrein V. S. J. — Haben die heidnischen Philosophen die Demut gekannt ? — ZAskMyst 1 (1926) 283-288. *831*

Bespricht eingehend die bezügliche Ansicht des hl. Thomas.

Lambot C. O. S. B. — L'ordre et le texte des « Degrés d'humilité » dans saint Thomas. — RBén 39 (1927) 129-135. *832*

Über Demut vgl. n. 857.

de Boissieu A. O. P. — [*Geduld.*] — La patience enseignée par les saints. — Paris, Desclée. 1926. XIV-350 SS. *833*

Sertillanges A.-D. O. P. — La souffrance bienheureuse et maudite. — RJeunes (10. Aug.) 260-269. *834*

Scherer W. C. — Der *Gehorsam* nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. — Paderborn, Schöningh. 1926. XIII-260 SS. *835*

Bespr. : EphThLov 4 (1927) 243 f. — ZAskMyst 2 (1927) 87 f.

Lumbreras P. O. P. — [*Gelübde.*] — El voto religioso solemne y su dispens. — CiencTom 35 (1927) 359-383. *836*

Müller J. — Die *Keuschheits*ideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung [3]. — Aschaffenburg, Görres-Verlag. 1926. VI-300 SS. *837*

Merkelbach B. H. O. P. — Quaestiones de Castitate et Luxuria. (Quaestiones Pastorales 1.) — Liège, La Pensée catholique. 1926. 104 SS. *838*

Bespr : AnalOP 17 (1926) 208 — Angel 3 (1926) 507-509. — DivThom(Pi) 30 (1927) 186 f. — EphThLov 4 (1927) 78 f. — EstFrancisc 39 (1927) 140. — Et. 191 (1927) 495 f. — Greg 8 (1927) 115 f. — NouvRTh 54 (1927) 157. — RBén 39 (1927) 161. — RThom 10 (1927) 159. — ScuolCatt 8 (1926) 378-380. — ZKathTh 51 (1927) 311 f.

Prümmer D. O. P. — The morality of medical attemps on the lives of the unborn. — HomPastRev 27 (1927) 358-362 ; 466-474. *839*

Schmitt A. S. J. — Der hl. Thomas und die Sterilisierung Minderwertiger. — ZKathTh 51 (1927) 273-280. *840*

Mayer J. — Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. — Freiburg i. Br., Herder. 1927. XLIV-466 SS. *841*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Klugheit.*] — La prudence. Sa place dans l'organisme des vertus. — RThom 9 (1926) 411-426. *842*

Paulot L. — [*Religion.*] — La discipline de la prière. — VieSp 14 (1926) 321-350. *843*

Schultes R. O. P. — Die Eigenart der religiösen Auffassung des hl. Thomas. von Aquino. — Kath. Almanach. 1927. 30-34. *844*

4. Die Lehre von den Sakramenten.

Prümmer D. O. P. — The recipient of Extreme Unction according to the new Code. — HomPastRev 26 (1926) 739-742. *845*

D. Pastoraltheologie, Askese, Mystik.

Arrighini A. O. P. — [*Allgemeines.*] — Dio con noi. Prediche di Quaresima, — Ecce Homo. La Settimana santa predicata. — Ecce Deus. Prediche di Avvento. — Torino, Soc. editr. internaz. 1926. XII-354; XII-300; XV-370 SS. *846*

Anonymus. — Saint Thomas d'Aquin guide de la vie spirituelle. — Année Dominicaine 62 (1926) 93-96. *847*

Gérest G. — Vérités. La vie chrétienne raisonnée et meditée. I. A l'image de Dieu. — Paris, Lethielleux. 1925. XXII-430 SS. *848*
Bespr.: Et. 191 (1927) 241 f.

Hugon E. O. P. — La piété dans saint Thomas d'Aquin. — VieSp 15 (1927) 693-703. *849*

Mortier O. P. — L'Evangile. Simples commentaires pour la vie chrétienne. — Lille, Desclée. 1925. 659 SS. *850*

van den Tempel P. O. P. — De wetenschap der Heiligen. Beschouwingen over ascese en mystiek. — Roermond, Romen und Zonen. 1927. 280 SS. *851*

Terburg C. A. O. P. — Het innerlijke leven. — Utrecht, De Gemeenschap. 1925. 108 SS. *852*
Über das geistliche Leben vgl. n. 347-350; 676.

Cayré F. — [*Contemplation.*] — La contemplation augustinienne ou les principes de la spiritualité de saint Augustin. — VieSp 15 (1926–1927) 49-64; 171-196; 310-329; 450-466. *853*

Fernández P. A. — Adquirida o infusa? — VidaS 12 (1926) 27-31. *854*

Harent St. S. J. — Quelques textes sur la contemplation acquise. — Greg 7 (1926) 251-260; F. f. *855*

C. A. — Les rapports de la contemplation et de l'action dans saint Jean de la Croix. — VieSp 16 (1927) 254-301. *856*

Cabassut A. O. S. B. — Contemplation et humilité. — VieSp 15 (1927) 569-574. *857*

Juan Vicente de Jesús Maria O. Carm. — Carta abierta al R. P. Arintero sobre la contemplación adquirida. — Pampeluna. 1925. 80 SS. *858*

Marchetti O. S. J. — La vita contemplativa secondo S. Tommaso. — Greg 7 (1926) 581-587. *859*

Menendez-Reigada J. O. P. — Unidad específica de la contemplación cristiana. — CiencTom 31 (1925) 161-188; 33 (1926) 75-101; 34 (1926) 5-49. *860*
Auch separat 1926. 108 SS. — Vgl. nr. 280.

Joseph a Spiritu Sancto C. D. — [*Darstellungen.*] — Cursus theologiae mystico-scholasticae in sex tomos divisas. Editio nova, accuratissime exacta a P. Fr. Anastasio a S. Paulo C. D. — Tomus I: Prolegomena, Isagoge mystica et Disputationes prooemiales. — Brugis, Beyaert. 1924. XXXIV-368 SS. — Tomus II: e quinque praedicabilibus duo prima continens. — Brugis, Beyaert. 1926. XXXII-796 SS. *861*
Bespr.: VieSp 14 (1926) [174]-[185].

Denifle H. O. P. — Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des XIV. Jahrhunderts [8]. Herausg. von R. M. Schultes O. P. Geleitwort von M. Grabmann. — Graz, Moser. 1927. XVI-711 SS. *862*

Über die *Gaben des Heiligen Geistes* vgl. n. 760-763.

Maes O. P. — *Liturgie* und geistliches Leben. Übersetzt von P. Willibrord Verkade. — BenedMschr 8 (1926) 412-422. *863*

Erschien zuerst : Liturgisch-Congresverslagboek. Mechelen 4.-7. Augustus 1924. — Leuven, Abdij Affligem 1925. S. 267-280.

B. Z. — [*Mystik*.] — Philosophie et expérience mystique. — VieSp 14 (1926) [163]-[173]. *864*

Gabriel de S. Marie-Madeleine C. D. — L'union transformante. — VieSp 16 (1927) 223-254. *865*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Mystik und Übernatürlichkeit des Glaubens. — Kath. Almanach. 1927. 11-22. *866*

Giersbach E. O. S. B. — Mystische Gotteserkenntnis. — BenedMschr 8 (1926) 161-174. *867*

Maritain J. — Expérience mystique et philosophie. — RPhil 26 (1926) 571-618. *868*

Mc Hugh J. A. O. P. — Is the mystical state reserved for a few? — HomPastRev 27 (1926) 331-334. *869*

Mc Nabb V. O. P. — The mysticism of St. Thomas Aquinas. — In : St. Thomas Aq. (Manchester, oben n. 547) 89-109. *870*

Wilms H. O. P. — Zum mystischen Problem. — Kath. Almanach. 1927. 124-126. *871*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [« *Purificatio* ».] — Les purifications passives ou épreuves intérieures. — VieSp 15 (1926–27) 249-272. *872*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Conduite à tenir dans la nuit des sens. — VieSp 15 (1926–27) 401-414. *873*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Les épreuves qui accompagnent ordinairement la nuit des sens. — VieSp 15 (1926–27) 649-673. *874*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La nuit de l'esprit selon saint Jean de la Croix. — VieSp 16 (1927) 197-222. *875*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Les effets de la purification passive des sens. — VieSp 15 (1926–27) 558-568. *876*

Klingler O. O. S. B. — Der *Stand der christlichen Vollkommenheit* nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Diss. Freiburg). — St. Ottilien. Missionsverlag. 1926. VII-152 SS. *877*

Bespr. : ThGl 18 (1926) 875.

Über *Vollkommenheit* vgl. n. 817.

Abkürzungen zur « Thomistischen Literaturschau ».

AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalOP = Analecta Ordinis Praedicatorum
Angel = Angelicum
Anton = Antonianum
ArchElsKG = Archiv für Elsässische Kirchengeschichte
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchHistDoctr = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
ArchKathKR = Archiv für kathol. Kirchenrecht
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchRWirtschPh = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
ArchSystPh = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BerSächsAkWiss(PhHKl) = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Phil-hist. Klasse)
BiblEcChart = Bibliothèque de l'école des Chartes
BullAcRoyBelg(ClLett) = Bulletin de la classe des Lettres et des sciences morales et politiques. Académie Royale de Belgique
BullInstCathPar = Bulletin de l'institut catholique de Paris
BullLitEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
Crit = Criterion
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DtLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DtVschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DublRev = The Dublin Review
EcclRev = American Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstFrancisc = Estudis Franciscans
Et = Etudes
EtFrancics = Etudes Franciscaines
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch d. Görres-Ges.
HomPastRev = The Homiletic and Pastoral Review
JSav = Journal des Savants
JThStud = The Journal of Theological Studies
Kantstud = Kantstudien
LitHdw = Literarischer Handweiser
Log = Logos (Tübingen. Mohr)
MemDom = Memorie Domenicane
NachrGesWissGött(HPhKl) = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
NewSchol = The New Scholasticism
NouvRTh = Nouvelle Revue Théologique
NovVet = Nova et Vetera (Freiburg)
PastBon = Pastor Bonus
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
RApol = Revue Apologétique
RAcsMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RBén = Revue Bénédictine
RBibl = Revue Biblique
RHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHistEglFr = Revue d'Histoire de l'Eglise de France
RHistFrancisc = Revue d'Histoire Franciscaine
RHistLittFr = Revue d'histoire littéraire de la France
RHistPhRel = Revue d'histoire et de philosophie religieuse
RMab = Revue Mabillon
RMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RNéosc = Revue Néoscolastique de Philosophie
RPh = Revue de Philosophie
RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RScRel = Revue de sciences religieuses
RThom = Revue Thomiste
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
RechScRel = Recherches de science religieuse
RivFilNeosc = Rivista di Filosofia neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift
SBAkWissWien(PhHKl) = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien (Philos-hist. Kl.)
SBBayrAkWiss(PhHKl) = Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos -hist. Kl.)
SBPreussAkWiss(PhHKl) = Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Kl.)
SchwRdsch = Schweizerische Rundschau
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
StudCath = Studia Catholica
StZt = Stimmen der Zeit
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThQschr = Theologische Quartalschrift
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThR = Theologische Revue
VidaS = Vida Sobrenatural
VieSp = Vie Spirituelle
ZAskMyst = Zeitschrift für Askese und Mystik
ZblBiblw = Zentralblatt für Bibliothekwesen
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft
ZSavStiftRG = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische, Germanistische und Romanistische Abteilung)

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Bandas R. G. — The master-idea of Saint Paul's Epistles or the redemption. A study of biblical theology. — Bruges, Desclée, De Brouwer Cie. (1925). XXIX-432 SS.

De Barbezieux A. O. M. C. — Lectures évangéliques pour tous les jours du mois de Marie. — Deuxième éd. — Paris, P. Téqui (1927). VI-360 SS.

Chaminade G. J. S. M. — Petit traité de la connaissance de Marie. — Deuxième éd. — Paris, Téqui (1927). XVII-114 SS.

Clément G. — Le droit de l'enfant à naître. — Cahiers « Nova et Vetera », No 1. — Fribourg, Fragnière (1927). 63 SS.

Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. Serie seconda. — Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero » (1927). 260 SS.

Cristofoli A. — Il pensiero religioso di P. Gioacchino Ventura. — Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero » (1927). 156 SS.

Dorsch Aem. S. J. — Institutiones Theologiae fundamentalis. Vol. III. : De inspiratione S. Scripturae. Altera editio retractata. Innsbruck, F. Rauch (1927). X-449 SS.

Faber. — De la dévotion au pape. — Onzième éd. — Paris, P. Téqui (1927). 27 SS.

Faragó J. — A teremtett világ idöbeli kezdetének metafizikai kérdése [De problemate metaphysico novitatis mundi creati]. — Budapest, Stephaneum Nyomda és könyokiadó R. T. (1926).

Faragó J. — Az isteni Gondviselés aquinói szt. Tomás szerint (De providentia divina sec. S. Thomam). — Temesvár, « Landbote »-Nyomda kiadása (1927). 53 SS.

Glorieux P. — Le Correctorium corruptorii « Quare ». Edition critique. — Bibliothèque thomiste, I. IX. — Le Saulchoir, Kain (1927). LVI-451 SS.

Horten M. — Indische Strömungen in der islamischen Mystik. — I. Zur Geschichte und Kritik. — Materialien zur Kunde des Buddhismus, herausg. von M. Walleser, H. 12. — Heidelberg (1927); Kommissionsverlag O. Harrassowitz, Leipzig. 32 SS.

Kortleitner F. X. O. Praem. — De religione populari Israelitarum, Innsbruck, F. Rauch (1927). 61 SS.

Kraus J. — Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der Natura communis. Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik. Freiburg, Studia Friburgensia (1927). XIV-143 SS.

Lercher L. S. J. — Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum. Vol I.: De vera religione. De Ecclesia Christi. De Traditione et Scriptura. — Oeniponte, F. Rauch (1927). X-650 SS.

Masuda J. — Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule. Materialien zur Kunde des Buddhismus, herausg. von M. Walleser, H. 10. — Heidelberg (1926); in Komissim bei O. Harrassowitz, Leipzig. 76 SS.

Mayer J. — Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. — Freiburg i. Br., Herder (1927). XLIV-466 SS.

Mersch E. S. J. — L'obligation morale, principe de liberté. Étude de philosophie morale. — Museum Lessianum, Section phil. N° 10. — Louvain, Ed. du Museum Lessianum (1927). 165 SS.

Monti G. — Internationales Handbuch der Katholischen Organisationen. — München-Gladbach, Volksvereinsverlag (1924). IX-288 SS.

Pfluger V. — Die drei großen F. Eine kritische Studie über Gesells Lehre. — Paderborn, F. Schöningh (1927). 94 SS.

Philips G. — La raison d'être du mal après saint Augustin. — Museum Lessianum, Section théol. n. 17. — Louvain, Edit. du Museum Lessianum (1926). 241 SS.

Proceedings of the second annual meeting of the american catholic philosophical association held at the University of Notre Dame, Dec. 28 and 29 (1926).

Rabeau G. — Introduction à l'étude de la théologie. — Paris, Bloud et Gay (1926). XII-413 SS.

Roland-Gosselin Mgr. — Lettres à un retraitant. — Paris, P. Téqui (1927). 76 SS.

Rolfes E. — Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Zweite verb. Auflage. — Limburg a. d. Lahn, Gebr. Steffen (1927). 191 SS.

Scheeben H. Chr. — Der heilige Dominikus. Mit Geleitwort von A. Walz O. P. — Freiburg, Herder (1927). XIII-458 SS.

Schmidt W. S. V. D. — Rasse und Volk. Eine Untersuchung zur Bestimmung ihrer Grenzen und zur Erfassung ihrer Beziehungen. — München, Kösel und Pustet (1927). 67 SS.

Schöllgen W. — Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis. — Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausg. von Fr. Tillmann, 6. Bd. — Düsseldorf, L. Schwann (1927). 112 SS.

Schöningh's Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen, Heft 19–23. — Paderborn, F. Schöningh (1927).

Spieß E. — Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. — Paderborn, F. Schöningh (1927). VIII-603 SS.

Vico G. B. — Volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della « Scienza nuova » (1725–1925). A cura del P. A. Gemelli O. F. M. — Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero » (1927). 206 SS.

Walz A. M. O. P. — Delineatio vitae S. Thomae de Aquino. (Ex periodico « Angelicum » III (1926) Fasc. 1, 2, 4.) — Rom, Angelico (1927). 107 SS.

Warrain Fr. — L'armature métaphysique établie d'après la Loi de Création de Hoené Wronski. — Paris, F. Alcan. 352 SS.

Wolff E. — Philosophie des Geistes. — Handbuch d. Phil. v. Baeumler und Schröter, Abt. II. Beitr. D. — München, R. Oldenbourg (1927). 73 SS. [Namen und Sachregister z. Abt. II. 34 SS.]

Wunderle G. — Zur Biologie des kirchlichen Lebens. (Zur religiösen Lage der Gegenwart. H. 16.) — München, Fr. A. Pfeiffer (1927). 68 SS.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1746. 27

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Immerwährende und neuere Philosophie als Lern- und Lehrstoff.[1]

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach.

Nach dem Plane der göttlichen Vorsehung soll unser Leben auf Erden einen ununterbrochenen Fortschritt zeigen. « Der Pfad des Gerechten ist wie die Helle des Morgenlichtes, welche immer glänzender wird und wächst bis zum vollen Tage », heißt es in den Sprichwörtern (4, 18). Und Gott, so lehrt der hl. Thomas in seiner Summa theologica [2], der die Engel befähigt hatte, sich ihre ganze Glückseligkeit gleich durch den ersten Liebesakt zu verdienen, hat gewollt, daß wir Menschen unserem Ziele nur allmählich näher kommen. Der Mensch soll das Los aller übrigen aus Erde gebildeten Lebewesen teilen. Die Pflanze und das Tier reifen nur langsam heran. Diesem Schicksal soll selbst unsere leibverbundene geistige Seele unterworfen sein. Die menschliche Vernunft öffnet sich nur mühsam dem Lichte der Wahrheit ; und sogar dann, wenn wir nach jahrelanger Entwicklung zu ihrem Vollgebrauch gelangt sind, bleiben wir dem Anfang noch immer viel näher als der Vollendung.

Für gewöhnlich erfordert es schon viel Arbeit, sich die zum Unterhalt des körperlichen Lebens notwendigen materiellen Güter zu verschaffen. Aber diese Bedarfsgüter können von einem auf den anderen übertragen werden. Daher ist hier eine gegenseitige Unterstützung der Menschen noch wesentlich leichter als auf dem rein geistigen Gebiete. Da muß jeder ganz von vorne anfangen, der Sohn des Gelehrten nicht weniger als der Nachkomme des schlichten Handarbeiters.

Wäre es anders, müßte nicht jeder von uns in der Wissenschaft erst das Abc lernen, könnte vielmehr der eine einfach dort weiter-

[1] Vortrag gehalten bei der Tagung deutscher Ordenslektoren im Redemptoristenkloster zu Bochum i. W., am 1. Juni 1927.

[2] I q. 62 a. 5.

fahren, wo der andere geendet hat, so wären die einzelnen Wissenschaften unschwer ihrer Vollendung entgegenzuführen. Der Mensch dürfte dann seine ganze Lebenskraft daran setzen, Neues zu entdecken und dem Alten hinzuzufügen. So aber muß jeder den größten Teil seines Lebens auf das Erlernen von Dingen verwenden, die andere vor ihm erkannt haben; und deshalb ist schon die beste Kraft verbraucht, ehe man hoffen kann, es noch etwas weiter zu bringen als die übrigen Menschen. Zum Glück hat der Schöpfer es nicht so eingerichtet, daß wir keinen originellen Gedanken in die Wissenschaft einzuführen vermögen, bevor wir uns das ganze überlieferte Lehrgut angeeignet haben; sonst gäbe es wohl schon längst keinen Fortschritt mehr. Wie man vielmehr in den technischen Fächern eine Erfindung machen kann, ohne zu wissen, was bereits alles erfunden worden ist, so ist es auch in der Wissenschaft ganz gut möglich, daß einer auf neue Gedanken kommt, ohne das System zu kennen, das durch diese neuen Gedanken vervollkommnet wird. Aber wie die praktische Verwertung einer technischen Erfindung von der Kenntnis des Faches abhängt, für das sie einen Fortschritt bedeutet, so können auch neue Ideen für den weiteren Ausbau der Wissenschaft immer nur in dem Maße nutzbar werden, als einer mit den Ergebnissen vorausgegangener Forschungen vertraut ist und sie mit den seinigen zu verknüpfen weiß. Die Erfahrung lehrt, daß neue Ideen ohne eine solche Synthese schon manchmal sogar geschadet haben, weil sie den Wahn erzeugten, durch sie sei alles Alte nunmehr auch veraltet und daher nicht wert, noch weiter berücksichtigt zu werden.

Leider ist die Zahl derer, die aus Mangel an hinreichender Kenntnis des Alten nicht imstande sind, ihre vielleicht recht wertvollen originellen Ideen in das überlieferte Lehrgut glücklich einzugliedern, größer als man zunächst glauben möchte. Brächte jedes Jahrhundert für jede Wissenschaft wenigstens einen Vertreter hervor, der nicht nur den einen und anderen neuen Gedanken hat, sondern auch sowohl seine eigenen als die seiner Zeitgenossen mit dem Ideengut der Vergangenheit organisch zu verbinden verstände, dann könnten wir schon zufrieden sein. Denn die Gefahr, daß viele brauchbare Ideen wieder verloren gehen, wäre dann um ein Bedeutendes geringer. Und nicht nur das; die törichte Ansicht, die Tradition sei für den Fortschritt ein Hemmnis, und jeder, der die Wissenschaft fördern wolle, müsse sich kühn darüber hinwegsetzen, fände dann gewiß nicht so viele Anhänger.

Aber betrachten wir insonderheit die Geschichte der Philosophie, so scheint es fast, daß Döllinger recht hatte, als er sie einmal auf einem Spaziergang seinem jüngeren Freunde Franz Brentano gegenüber mit einem Friedhof verglich, auf dem jeder Grabstein die Inschrift trägt: «Hic jacet». Hätte Döllinger wirklich recht, dann wäre der Skeptizismus längst die am meisten verbreitete philosophische Weltanschauung geworden. Gottlob ist es nicht so schlimm. Gewiß, die Geschichte hat manchen Philosophen begraben und ihm nicht einmal eine Inschrift gesetzt; aber wie die Werke der Hände ihren Meister noch jahrhundertelang überdauern können, so auch die Früchte des Geistes die Erinnerung an den, der sie gezeitigt hat. Von den Philosophen mit wertvollen neuen Ideen sind im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende manche in Vergessenheit geraten. Gleichwohl können ihre Gedanken weiter leben, weil sie zu einem wesentlichen Bestandteil jener Philosophie geworden sind, welche niemals begraben werden wird, solange es Menschen gibt, die ein Bedürfnis nach Wahrheit haben. Es gibt eine Philosophia perennis, die alle Jahrhunderte miteinander verbindet, weil alle Jahrhunderte daran gearbeitet haben, ihr den Inhalt und den Umfang zu geben, die sie heute aufweist. Die Philosophia perennis heißt nicht deshalb so, weil sie immer gewesen ist. Auch sie ist nur ganz allmählich geworden. Im Anfang glich auch sie jenem Senfkörnlein, an dem unser göttlicher Heiland einmal das Wachsen seines Reiches veranschaulicht hat. Aber jedes Jahrhundert hat seinen Beitrag geliefert, das eine mehr, das andere weniger; Ungezählte haben ihre ganze Geisteskraft daran gesetzt, sie zu vervollkommnen und Neues mit Altem zu verbinden. Von vielen ist sie freilich auch bekämpft worden. Ihre Geschichte hat viel Ähnlichkeit mit jener der Dogmatik. Schauen wir uns die Dogmatik nach ihrer Wissensseite näher an, so fällt uns auf, daß die meisten Einzeluntersuchungen durch die Verbreitung falscher Theorien veranlaßt worden sind. Und ganz ähnlich ist es der Philosophia perennis ergangen. Auch bei ihr können wir einen seltsamen Zusammenhang wahrnehmen zwischen irrigen Meinungen und Fortschritt. Soweit eine Theorie falsch ist, kann sie natürlich selbst niemals einen Fortschritt bringen. Aber in jeder Wissenschaft gibt es immer noch eine große Anzahl völlig oder doch wenigstens teilweise ungelöster Fragen. Und da kann auch eine falsche Theorie den guten Dienst leisten, daß sie die Veranlassung ist zu einer die richtige Lösung bringenden Untersuchung.

Indessen sind die Fälle, in denen eine ganz falsche Theorie auf diese indirekte Weise zu einem Fortschritt in der Philosophie führte, doch immerhin selten. Meistens liegt die Sache so, daß bei neuen Theorien zunächst Wahres und Falsches miteinander verquickt ist. Das bedeutet schon einen gewissen Fortschritt. Aber gerade diese Fälle stellen uns oft eine schwere Aufgabe. Denn nur wenige Menschen wissen richtig zu unterscheiden. Die einen nehmen für ein Körnchen Wahrheit einen ganzen Haufen Irrtümer mit in Kauf, andere dagegen schütten das Kind mit dem Bade aus, und es dauert zuweilen sehr lange, bis Wahres und Falsches voneinander reinlich geschieden ist und nun mit jenem das wissenschaftliche Erbgut vermehrt wird.

Daß das kein Ideal ist, liegt klar auf der Hand. Doch wie schützen wir sowohl uns selbst als die unserem Unterricht anvertrauten jungen Leute vor diesen beiden Extremen? Nach dem Verfasser des Buches « Rembrandt als Erzieher » ist gerade die Kunst, Wahres und Falsches zu unterscheiden, der Zweck jeglicher Erziehung.[1] Und zweitens: wie befähigen wir uns und unsere Schüler am besten, selbst das überlieferte Lehrgut zu bereichern? Das sind die zwei Fragen, zu deren prinzipieller Lösung ich einen kleinen Beitrag liefern oder doch anregen möchte. Die Alten sagten: discimus docturi. Die erste Frage berücksichtigt mehr das Discere, die zweite mehr das Docere.

I.

Es gibt zwei Weisen zu philosophieren. Die erste wurde besonders von den mittelalterlichen Scholastikern geübt, die zweite ist ein wesentliches Bestandstück der neueren Philosophie geworden. Die erste erinnert sehr an das Vorgehen des Künstlers. Wenn dieser ein Gemälde herstellen oder eine Statue meißeln will, dann fängt er zwar an einem Punkte an, aber es fällt ihm keineswegs ein, z. B. einen Fuß oder einen Kopf bis in alle Feinheiten auszuführen, bevor er zu den übrigen Teilen übergeht. Sondern er zeichnet oder meißelt zunächst alle Teile nur so weit, als es zu einer Übersicht erforderlich ist. Alsdann fängt es wieder von vorne an, aber auch jetzt erstrebt er noch bei keinem Teile eine Vollendung. Wie der einzelne Teil aussehen muß, das hängt ja vom Ganzen ab. Und so kehrt er immer wieder zu seinem Anfangspunkte zurück, um bald den gleichen Weg anzutreten, bis er endlich das Werk fast gleichzeitig in allen seinen Teilen abschließt. Halten

[1] 15. Auflage. Leipzig 1890, S. 29.

wir nun dieses Verfahren mit der im Mittelalter angewandten induktiv-deduktiven Lehr- und Lernmethode zusammen. Die Erinnerung daran lebt noch fort in den drei Graden des Baccalaureates, des Lizentiates und der Doktor- oder Magisterwürde. Der Baccalaureus mußte imstande sein, einen Sentenzenkommentar zu schreiben. Das setzte bereits eine gute Übersicht über die ganze Philosophie oder Theologie voraus. Um die licentia docendi zu erhalten, wurde eine noch gründlichere Kenntnis desselben Stoffes gefordert. Und um endlich als selbständiger Magister auftreten zu dürfen, mußte das ganze Lehrgut gewissermaßen in Fleisch und Blut aufgenommen sein. Wie die Geschichte eines Anselm, eines Thomas und eines Skotus lehrt, führte diese wiederholte Vertiefung in die überlieferten Lösungen ganz von selbst nicht nur zu neuen Fragen, sondern auch zur Aufdeckung der Schwächen, die dem bislang Gelehrten noch anhafteten. Und so kam es, daß auch damals schon der Schüler in seinen Ansichten manchmal weit von seinen Lehrern abwich. Daher ist das Eigentümliche dieser Methode, daß *sie mit einer vollkommenen Hingabe des Schülers an die Autorität des Lehrers und des von diesem tradierten Lehrgutes anfängt, daß sie ihn aber dann allmählich selbst zu einer Autorität machen will,* indem sie ihn befähigt, selbst zu entscheiden, was von dem Überlieferten echt und haltbar, und was durch etwas Besseres ersetzt werden muß.

Wir können diese Methode auch mit der Art vergleichen, wie noch heute der Unterricht in der Religion erteilt wird. Im Elternhaus und in der Volksschule lernt das Kind so ziemlich alle Fragen beantworten, die ihm später in der Theologie begegnen. Aber es lernt sie und die Antworten darauf zuerst mehr oder weniger mechanisch auswendig. Auf dem Gymnasium beginnt der Unterricht von neuem. Doch wird hier schon eine Vertiefung angestrebt. In der Theologie endlich soll das discimus docturi seine Erfüllung und Vollendung finden. Oder denken wir daran, wie die katholische Kirche ihre Gläubigen Jahr für Jahr die gleichen Feste feiern läßt. Wer diesen Kreislauf der kirchlichen Feste mit ganzer Seele mitmacht, erkennt bald, daß auch hier jede Wiederholung für ihn zugleich eine religiöse Vertiefung bedeutet.

Die andere, neuzeitliche Methode zu philosophieren ist gekennzeichnet durch das Wort « *Voraussetzungslosigkeit* » und inauguriert worden durch Descartes' methodischen Zweifel. Nach ihr ist die Philosophie zu allererst eine geistige Robinsonade. Denn in ihr wird

die Tradition zum mindesten ausgeschaltet oder, wie Husserl zu sagen pflegt, « eingeklammert ». Die Autorität hat höchstens die Bedeutung, daß sie eben in dieser Weise *philosophieren* lehrt. Die Gefolgschaft, die auch bei Anwendung dieser Methode dem einen und anderen Philosophen geleistet wird, bezieht sich daher in der Hauptsache auf die Form. Hinsichtlich des Inhaltes steht dem Lehrer nur zu, seinen Schülern, richtiger seinen Zuhörern, zu zeigen, wie sich das Weltbild in seinem Innern widerspiegelt. Was er inhaltlich bietet, ist hier nur ein Beispiel dafür, wie die Methode angewendet werden soll. « In der Neuzeit gibt es keine Philosophie mehr, sondern nur noch Philosophen », hat einer nicht mit Unrecht gesagt. Und ein anderer soll den Ausspruch getan haben : die Füße derer, die mich — will sagen den Inhalt meiner Philosophie — begraben, sind schon vor der Türe. Der hl. Thomas vergleicht die Tätigkeit des Lehrers mit der des Arztes. [1] Lehrer und Schüler hingegen, die nach der neuzeitlichen Methode vorgehen, sind mehr einem Architekten ähnlich, der alle übrigen nur beobachtet, um es selbst ganz anders zu machen.

Im Altertum und Mittelalter war das Erstaunen die eigentliche Triebfeder alles Philosophierens, und wenn dem Schüler der gewaltige Wissensstoff der Väter vorgelegt wurde, mußte seine Bewunderung auf das höchste steigen. Dort aber, wo man alles auf dem Zweifel aufbauen will, fallen alle Voraussetzungen für das Erstaunen weg und bleibt lediglich die Angst zurück.

Suchen wir nun eine Antwort auf die Frage, welche von diesen beiden Methoden die bessere sei, so können wir zwei verschiedene Standpunkte einnehmen. Von dem ersten aus fassen wir mehr die Sache ins Auge, und von dem anderen aus mehr die Person. Denn wir können zunächst ganz absehen von der subjektiven Veranlagung und den persönlichen Bedürfnissen der Menschen, die die Methode anwenden sollen, und einzig untersuchen, welche Methode rein objektiv am ehesten geeignet ist, sowohl den einzelnen als die gesamte Philosophie zu vervollkommnen. Wir können aber auch fragen, welches Vorgehen mehr der Besonderheit des Charakters entspricht, wie er dem modernen Menschen im allgemeinen eigen ist.

Rein sachlich betrachtet, dürfte wohl noch immer die mittelalterliche Lehrmethode die bessere sein. Die Gründe dafür seien wenigstens kurz angegeben. Von anderen zu lernen, wird zu allen

[1] De Veritate, q. 11 a. 1.

Zeiten unser erstes Bildungsmittel bleiben.[1] Denn die docibilitas ist dem Menschen ebensosehr angeboren wie sein sozialer Charakter. Der Zweifel aber hindert das Lernen, weil zum Lernen vor allem Vertrauen erforderlich ist.

Sodann sind wir von Natur aus in erster Linie nicht aktiv, sondern passiv ; und was immer wir tun, setzt deshalb einen *Kraftzuschuß* von außen voraus. Den kann nun zwar Gott allein gewähren. Daher nehmen die Thomisten überall einen unmittelbaren oder mittelbaren Beistand Gottes an. Aber lassen wir auch den Glauben als Erkenntnisquelle gelten, dann ist offenbar bereits die gläubige, noch nicht verstandene Hinnahme dessen, was sich immer wieder bewährt und gegenüber allen Angriffen erhalten hat, eine große seelische Bereicherung. Der Theologe denkt hier an die außerordentliche Bedeutung, die er dem « quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est » zuschreibt. Aristoteles wagt in seiner Ethik sogar den Satz : « man muß auf die *ohne Beweis* ausgesprochenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Alten und Klugen nicht weniger achten als auf die Demonstrationen. Denn, weil sie ein durch Erfahrung geschärftes Auge haben, sehen sie richtig. »[2]

[1] Über den Bildungswert des Lernens sagt Maritain in einer 1923 in Avignon zu Ehren des hl. Thomas gehaltenen Festrede zutreffend : « Ungelehrig dem Objekt, nämlich Gott und dem Sein, wird die Vernunft ebenso ungelehrig für menschliche Lehren, lehnt sich auf gegen jede Überlieferung und Einheit im Geistigen. Sie beschäftigt sich nur mit sich selbst und verschließt sich in die Unmittelbarkeit des Individuums. Bedenkt man, daß die *docibilitas*, die Fähigkeit zu lernen, eine wesenhafte Eigentümlichkeit der geschaffenen Vernunft ist, — ja sogar auch der animalischen Instinkte der Tiere, so daß Aristoteles die Tiere ordnet nach dem Maß, in dem sie die Vernunft nachahmen und bilden können. In dieser Ordnung stehen jene Tiere an unterster Stelle, die sich nicht belehren lassen ; bedenkt man weiter, daß diese docibilitas für uns die wahre Wurzel der lebendigen Gemeinschaft *des sozialen Lebens* ist, — daß der Mensch vor allem darum ein soziales Lebewesen ist, weil er des anderen bedarf, um in der Tätigkeit der Vernunft, das ist in der eigentlich menschlichen Tätigkeit fortzuschreiten —, dann muß man schließen, daß die Vernunft einerseits durch den Verlust ihrer Gelehrigkeit für den Unterricht wie für den Gegenstand in der Neuzeit einen Weg gegangen ist, der eine fortschreitende Abstumpfung und Abschwächung des Verstandes zu nennen ist, daß aber auch andererseits die tiefsten und menschlichsten Bande der lebendigen Gemeinschaft gleichzeitig und unvermeidlich damit allmählich gelöst werden sind. » Xenia thomistica, Romae 1925. tom. I, p. 65-85. Saint Thomas, apôtre des temps modernes. Übersetzung von Alf. Adams im « Siegel », 1926, S. 9.

[2] Eth. Nik. VI 12, 1143 b. 11 ff. : Δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείζεων · διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄωμα ὁρῶσιν ὀρθῶς.

Weiterhin ist zu beachten, daß im wissenschaftlichen Denken die Überprüfung der Konsequenzen auch eine Erkenntnisquelle darstellt. Jede Ansicht, auch die philosophische, beruht auf einer oder mehreren Voraussetzungen. Ob aber eine bestimmte Voraussetzung annehmbar ist, wird vielfach erst durch die Folgerungen ersichtlich, die sich daraus ergeben. Nehmen wir z. B. den erkenntnistheoretischen Skeptizismus. Wie will man den anders widerlegen als in der Weise, daß man zeigt, wohin es führt, wenn jemand ganz konsequent an allem zweifelt! Nun liegt aber in der Erlernung des überlieferten Lehrgutes die beste Schulung, einen Gedanken zu Ende zu denken. Denn hier ist jene Forderung im reichsten Ausmaß erfüllt. So führt, um nur ein Beispiel zu geben, der hl. Thomas das Axiom « quidquid movetur, ab alio movetur » nicht nur durch die Philosophie hindurch konsequent weiter, sondern selbst bis hinauf zu den höchsten Spekulationen über die heiligste Dreifaltigkeit.

Endlich hat gerade die Anwendung der Methode, erst das Alte in sich aufzunehmen, es aber dann immer wieder zu überprüfen, manche Scholastiker dermaßen kritisch und unterscheidungslustig gemacht, daß die Scholastik deshalb bei vielen in Verruf gekommen ist. Abusus non tollit usum. Wie wir oben gesehen haben, geht es in der Wissenschaft nun einmal nicht ohne vieles Distinguieren ab. Wenn der eine und andere Scholastiker das Unterscheiden etwas zu weit getrieben hat, so beweist das nur, daß hier mehr als genug Kräfte sind, um das rechte Maß zu erreichen. Der Rembrandt-Deutsche sagt mit Recht : « Überkraft läßt sich wohl zu Kraft mäßigen ; aber Ohnmacht läßt sich nicht zu Kraft erhöhen. »[1]

Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß gerade der moderne Mensch im Anfang durch diese Methode wenig befriedigt wird. E. Horneffer bezeichnet als charakterischen Zug des modernen Menschen, das gleiche, was die Alten getan haben, auf eine neue Weise zu tun. « Die Dichter der Menschheit haben stets von den gleichen Freuden und Schmerzen gesungen, von Liebe und Frühling, von Herbst und Totenklage. Und doch singt sich die Menschheit niemals aus. Wir können uns nicht mit den Gesängen der alten indischen oder griechischen Dichter begnügen, obwohl sie das Menschliche fast zu erschöpfen scheinen. So sehr wir sie bewundern, wir behalten eine letzte ungestillte Sehnsucht zurück nach den ewigen Lauten in *unserer* Sprache. Ein

[1] A. a. O. S. 36.

letztes geheimes Etwas, Unerreichbares möchten wir noch gerne hinzutun. Wenn dies noch mitklänge, meinen wir, würden wir uns völlig gesättigt fühlen. »[1] Was Horneffer hier bezüglich der Dichtung sagt, gilt auch für die Philosophie. Es gab eine Zeit, wo man glaubte, die Leistungen des Mittelalters in der Philosophie einfach ignorieren zu dürfen. Besonders während der zwei letzten Jahrzehnte haben sich hier die Ansichten bedeutend gewandelt. An Stelle der Verachtung ist eine große Wertschätzung getreten. Aber das hindert nicht, daß man gleichwohl das Bedürfnis verspürt, die ganze Philosophie von Grund aus neu aufzubauen, weil es möglich sein müsse, sie noch tiefer zu begründen. Ich erinnere nur an die große geistige Bewegung, die durch Husserls Phänomenologie hervorgerufen worden ist. Wie Husserl ausdrücklich betont, soll die Phänomenologie noch keine eigentliche Philosophie sein, sondern erst die notwendige Voraussetzung dazu liefern. [2]

Mit diesem ersten Wesenszug des modernen Menschen hängt ein zweiter innerlich zusammen. Er ist besonders durch die Reformation ausgebildet worden. Denn nachdem Luther einmal auf religiösem Gebiete die Unabhängigkeit des Individuums proklamiert hatte, mußte erst recht in der Philosophie jede Autorität und Tradition abgelehnt werden. Im Mittelalter pflegte der Philosoph und der Theologe seine schriftstellerische Tätigkeit mit einem Sentenzenkommentar zu eröffnen und vor allen Dingen zu beweisen, daß er imstande war, andere zu *verstehen* und das ererbte Lehrgut weiter zu *tradieren;* heute fängt man mit einer Kritik oder einer Rezension an. Auch die Abfassung eines guten Sentenzenkommentars erforderte viel kritisches Urteil. Aber während hier die Kritik nur ein Mittel war, unter den vielen Ansichten die richtige herauszufinden und sie wo möglich noch miteinander in Einklang zu bringen, ist sie bei der Rezension die eigentliche Aufgabe. Der Kommentator geht bei seinem Autor noch immer in die Schule, der Rezensent hört bereits ab.

Kommt der moderne Mensch in eine neue Stellung, dann wirft er vielleicht schon am ersten Tage so und so viele Einrichtungen seiner Vorgänger über den Haufen; und ganz ähnlich möchte er auch im wissenschaftlichen Leben möglichst bald für irgend etwas der Anfang

[1] Am Webstuhl der Zeit. Leipzig 1914, S. 107.

[2] Vgl. *Thiel,* Die phänomenologische Lehre von der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie. « Divus Thomas », 1923, S. 165-177.

einer neuen Zeitrechnung werden. Auch der moderne Mensch will die Tradition, aber sie soll von ihm ausgehen.

Fassen wir speziell den Deutschen ins Auge, so entdecken wir an diesem Wesenszug noch eine besondere Note. Genau zu sagen, wo der eigentliche Grund dafür liegt, ist sehr schwer. Ob es im deutschen Charakter als solchem begründet ist, oder ob man es einfach auf die Reformation zurückführen darf, sei hier nicht weiter untersucht: soviel steht jedenfalls fest, daß sich der Deutsche gegenüber dem Romanen durch eine außerordentlich reiche Problematik abhebt. Der Ausspruch Lessings ist bekannt: « Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, auf immer und ewig zu irren, verschlossen hätte und spräche zu mir: wähle! — ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein. » Was Lessing hier von sich bekennt, drückt treffend aus, daß der moderne Mensch sich keiner Autorität unterstellen möchte, sondern sogar fürchtet, durch den Besitz der Wahrheit gebunden zu werden. Daher ist ihm zuweilen das Problem lieber als die Lösung.

Der moderne Mensch weist noch eine dritte Eigentümlichkeit auf. Wenn uns so manche mittelalterliche Darstellungen nicht befriedigen, so hat das seinen Hauptgrund nicht notwendig darin, daß wir alles selbst finden möchten. Auch der modernste Mensch bleibt noch für fremde Gedanken zugänglich; es hat für ihn sogar einen besonderen Reiz, mit solchen zu verkehren, die eine ganz andere Mentalität offenbaren und eine der seinigen möglichst entgegengesetzte Weltanschauung vertreten. Es sei nur an den Grafen Hermann Keyserling erinnert und an die Bereitwilligkeit, mit der er in seiner « Schule der Weisheit » jeden zu Wort kommen läßt. Noch weniger darin, daß diese Darstellungen uns zu oberflächlich vorkommen. An Tiefe fehlt es den Alten ganz gewiß nicht. Sondern es mangelt uns das notwendige Interesse, um den sich oft lange hinziehenden Auseinandersetzungen mit Ansichten, die wir heute in der Literatur nicht mehr vertreten finden, ohne viel Langeweile folgen zu können. Denn wir sind doch alle Kinder unserer gegenwärtigen Zeit, und als solche sehen wir die Dinge jetzt von einer ganz anderen Seite an. Im Mittelalter war der Standpunkt vorwiegend theozentrisch, heute ist er egozentrisch; ehedem interessierte man sich in erster Linie für logische und metaphysische Fragen, in der Gegenwart steht die Psychologie im Vordergrunde.

Schon Aristoteles hat darauf hingewiesen, daß es nicht ratsam sei, die Neigungen und Wünsche seiner Zuhörer unberücksichtigt zu lassen.[1] Soll die mittelalterliche Methode auch heute noch größeren Nutzen stiften, dann muß demnach ohne Zweifel erst das Interesse des modernen Menschen für sie geweckt werden. Das aber kann nur auf dem Wege über ihren Inhalt geschehen. Dem modernen Menschen muß vor allen Dingen der Wert zum Bewußtsein gebracht werden, den es für ihn hat, sich mit den in der Philosophia perennis behandelten Fragen abzugeben. Z. B. wir haben die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip durchzunehmen. Die scholastische Formel: Principium individuationis est materia signata quantitate wird die meisten zunächst ganz gleichgültig lassen. Aber weisen wir auf die Fragen hin, die heutzutage bezüglich des Individuums gestellt werden, dann auf das Interesse, das man jetzt den Vererbungstatsachen entgegenbringt, und machen wir endlich darauf aufmerksam, daß es sich darum handle, die Ergebnisse der neueren Biologie philosophisch zu vertiefen, dann wird man uns gerne folgen. Oder wir haben die abstrakte Frage zu behandeln, ob Essenz und Existenz real voneinander verschieden sind. Gehen wir von den Gegensätzen aus, die bestehen zwischen Theorie und Praxis, Logos und Ethos, innerer Möglichkeit und äußerer Möglichkeit, und zeigen wir, daß alle diese Unterscheidungen nicht nur zusammengehören, sondern auch die Frage stellen, ob sie in der physischen Seinswelt ein objektives Fundament haben, dann sieht jeder unschwer ein, daß er es hier mit einer Sache von Gegenwartswert zu tun hat.[2]

Ist auf diese Weise der Boden bereitet, dann gilt es, auch dem Umstande Rechnung zu tragen, daß der moderne Mensch sich seine Erkenntnisse und Überzeugungen nicht aufnötigen lassen, sondern möglichst selbst erarbeiten möchte. Der Pädagoge Comenius (geb. 1592) hat einmal bemerkt, die meisten Lehrer säten statt Samen schon Pflanzen. Wenn irgendwo, dann wird dieser Fehler sehr leicht und oft in der Philosophie begangen. Es bleibe dahingestellt, ob die Vertreter der neueren Philosophie auf den deutschen Lehrstühlen bessere Dozenten sind. Aber das ist keine Entschuldigung, wenn die

[1] Met. II 3.

[2] Von den zahlreichen Schriften, in denen auf den Gegenwartswert der Scholastik hingewiesen wird, sei hier nur die sehr anregende akademische Antrittsvorlesung *M. Grabmanns* genannt: «Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie.» Freiburg i. Br. 1913.

scholastische Philosophie nicht in der rechten Weise vorgetragen wird. Die scholastische Philosophie ist die Frucht jahrhundertelanger Denkarbeit, und in ihr hat fast jeder Ausdruck und jede Unterscheidung eine eigene Entwicklungsgeschichte. Man denke z. B. an die Unterscheidung der göttlichen Vollkommenheiten durch den hl. Anselm in perfectiones simpliciter simplices und perfectiones mixtae. Wie hat sich Plotin und wie haben sich auch die Väter abgemüht, eine annehmbare Lösung der Schwierigkeit zu finden, wie wir einerseits Gott aus der sichtbaren Schöpfung erkennen sollen — der hl. Paulus sagt: « invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur », Rom. 1, 20 — und auf der anderen Seite doch von Gott nichts in gleicher Weise aussagen können, wie von den Kreaturen! Oder an die Kämpfe, die es in der griechischen Philosophie gekostet hat, bis Aristoteles die Begriffe « Potenz » und « Akt » einführte. Dafür ist in ihr aber auch sehr vieles so sachlich und unpersönlich ausgedrückt, daß der moderne Mensch anfangs so gut wie gar nichts damit anzufangen weiß. Da ist z. B. die aristotelische Definition von Natur: « principium et causa motus et quietis in eo, in quo est primo et per se et non secundum accidens » oder die von Bewegung: « actus entis in potentia prout in potentia. » Wenn ein Lehrer mit solchen Definitionen einfach um sich wirft und sie nicht eingehend erklärt, dann sät er Pflanzen statt Samen, und er darf sich nicht wundern, wenn seine ganze Aussaat bald faul wird. Die sogenannten scholastischen Formeln sind zum weitaus größeren Teile wahre Kunstwerke — was Kürze und Prägung des Ausdruckes angeht, kommen ihnen nur die alten liturgischen Meßgebete gleich. Aber wie der Künstler nicht zufrieden ist, wenn er seine Ideen im Stoffe sinnlich dargestellt hat, sondern mit seiner Darstellung zugleich bezweckt, die Mitmenschen sich kongenial zu machen, so muß auch der Lehrer seine Schüler zu seiner geistigen Höhe emporzuziehen suchen. Denn Lehrer sein hat nur den einen Sinn, sich selbst überflüssig zu machen. Und das wird er in unserem Fall nur in dem Maße, als er seine Schüler so hebt, daß er ihnen mit den überlieferten Formeln wie aus der Seele spricht.

Man kann dabei zwei verschiedene Verfahren anwenden, die aber zuletzt ineinander übergehen. Wir machen uns den Unterschied am besten an einem einfachen Beispiele klar. Die traditionelle Philosophie definiert das Gute als id quod omnia appetunt oder id quod est appetibile oder ens appetitui conveniens. Hiernach hat das Gute zwei

Merkmale: das erste teilt es mit dem Formalobjekt unseres Seinsbegriffes, und durch das andere unterscheidet es sich von diesem. Da diese Definitionen immer wiederkehren und Prinzip vieler anderer Lehren bilden, wird mancher sie zu den scholastischen Formeln rechnen. Wollen wir uns ihren Sinn ganz klar machen und zugleich nachprüfen, ob sie wirklich das Wesen des Guten treffen, so können wir damit anfangen, daß wir nachsehen, wie die neueren Philosophen das Gute definieren. Es seien hier aus Eislers philosophischem Lexikon willkürlich einige Beispiele wiedergegeben. Nach Kant ist praktisch gut das, « was aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt ». Schleiermacher nennt gut « jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist ». J. H. Fichte lehrt: « Jeder dauernd befriedigte Trieb erzeugt einen Zustand im Subjekte, der als ein eigentümlich Begehrenswertes, als ein ‚Gut' empfunden wird. » Paulsen endlich hält für gut, worauf der Wille « mit seiner ganzen Natur gerichtet ist, nämlich auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung ». Die so zusammengestellten Definitionen können wir nun miteinander vergleichen, um die gemeinsame Grundvorstellung von gut aufzufinden und dann die scholastische Lehre daraufhin zu prüfen. Bei dem anderen Verfahren wenden wir die scholastische Definition sofort auf die Erfahrung an und fragen wir gleich: was hält man im gewöhnlichen Leben für gut? Ist bei allem, was wir als gut bezeichnen, wirklich ein Begehren oder Erstreben? Wir mögen uns noch so sehr anstrengen. wir werden diese zwei Begriffe niemals auseinanderreißen können. Die scholastische Definition von gut muß demnach richtig sein. Damit sie uns etwas sagt, ist allerdings vorausgesetzt, daß wir uns über den Sinn des Strebens klar sind. Doch darüber belehrt uns das Selbstbewußtsein und die Selbstbeobachtung. Es liegt auf der Hand, daß einer, der sich so mit Hilfe einer scholastischen Formel schon eine bestimmte Überzeugung gebildet hat, nun die neueren Definitionen mit anderen Augen anschaut als einer, der noch nicht so weit ist. Die Begriffsbestimmungen der Neueren unterscheiden sich von denen der Alten fast durchwegs dadurch, daß sie die Sache nur beschreiben, während die der Alten direkt das Wesen der Sache auszudrücken suchen. Aber wenn es erlaubt ist, die Richtigkeit einer scholastischen Definition im Lichte der neueren Philosophie zu prüfen, warum soll dann das umgekehrte Verfahren verboten sein? Für den eigentlichen systematischen Unterricht in der Philosophie dürfte sich das zweite Vor-

gehen sogar am meisten empfehlen. Denn es schreitet vom Einfachen zum Zusammengesetzten vor, und das ist für den Unterricht immer das Beste. Handelt es sich dagegen um Seminarübungen, dann tut vielleicht das andere Verfahren bessere Dienste, besonders bei Schülern, die noch ganz auf die Gegenwart eingestellt und aus irgend einem Grunde bereits an der eigenen Erfahrung irre geworden sind.

Sind diese zwei Vorbedingungen erfüllt: ist der Gegenwartswert einer Frage aufgedeckt und der Schüler auch befähigt, sich die scholastischen Ausdrücke und Formeln selbst zu erarbeiten, dann kann es sein, daß noch immer allerlei Schwierigkeiten zu überwinden bleiben. So stößt sich der eine an der syllogistischen Beweisform der Scholastiker, ärgert sich ein anderer darüber, daß man auf jede Frage gleich eine Antwort zu haben glaubt und es demnach kaum noch ein Problem zu geben scheint, und wird ein dritter unwillig, wenn er immer wieder hört, daß Aristoteles oder Thomas so und so gelehrt haben. Aber je mehr sie sehen, wie hier alles harmonisch aufeinander abgestimmt ist, eines durch das andere gestützt wird, und nicht zuletzt, wie alles so ganz mit den jedem zugänglichen Tatsachen des Lebens im Einklang steht, desto mehr schwinden alle diese Hemmungen. Denn wie das oftmalige Anhören guter Musik den Menschen jeden kleinsten Mißton wahrnehmen und als störend empfinden lehrt, so teilt ihm auch die festgesetzte Beschäftigung mit der immerwährenden Philosophie allmählich ein solches Feingefühl für die Schönheiten eines widerspruchsfreien philosophischen Denkens mit, daß er jede Unvereinbarkeit einer neuen Theorie mit seinen übrigen Ansichten für unerträglich hält und deshalb nicht eher ruht, bis er in ihr nach echt scholastischer Weise Wahres und Falsches reinlich geschieden hat.

II.

Damit stehen wir vor unserer zweiten Frage: wie bereichern wir das überlieferte Lehrgut am ehesten? Jeder Gelehrte hat das Bedürfnis, nicht immer nur zu lernen, sondern darüber hinaus das Gesamtwissen der Menschheit zu vermehren. Aber nicht alle schlagen den gleichen Weg ein. Gewöhnlich werden die Wege nach ihrem Endpunkt unterschieden. Hier ist der Anfang oder die Einstellung bestimmend. Denn das Ziel ist allen gemeinsam. Von den zwei Wegen, auf denen man dieses zu erstreben pflegt, ist der eine gekennzeichnet durch die Devise: *Aufgeschlossenheit für das Neue* und der andere durch *liebevolle Vertiefung in das Alte.* Doch soll keine dieser beiden Geistes-

richtungen die andere schlechthin ausschließen. Denn sowohl die eine als die andere wäre für sich allein nur etwas Halbes, und es genügt daher die erste ebensowenig wie die zweite. Sondern es handelt sich da mehr um die Setzung des Akzentes. Für beide Auffassungen sei nur je ein Vertreter genannt: Geyser und Gredt. Schauen wir uns die Lehrbücher Geysers näher an, so fällt uns auf, daß die Darstellung der scholastischen Doktrin im Verhältnis zu jener der neueren Theorien einen ziemlich bescheidenen Raum einnimmt. Das hat seinen Grund in Geysers Aufgeschlossenheit für das Neue. Wenn man ihn in oft sehr hartem Kampfe mit neueren Philosophen sieht, dann kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß er so weit als ihm möglich konservativ sein möchte. Gleichwohl ist er für das Neue so zugänglich, daß eine ganze Anzahl der von ihm vorgetragenen Lehren seinen Standpunkt zu einer Zwischenstellung zwischen Scholastik und neuerer Philosophie machen. So ist Geyser in der Erkenntnistheorie kritischer Realist, in der Universalienfrage Verfechter einer Ansicht, die P. Meinrad Morard O. P. einen « eigenartig gemilderten Konzeptualismus » nennt [1], und bezüglich des Kausalitätsprinzips der Meinung, es könne nur induktiv, aus der Erfahrung gewonnen werden, nicht aus Begriffen. Aus dieser Zwischenstellung erklärt sich denn auch leicht, daß in manchen Punkten weder die Vertreter der neueren Philosophie noch die Anhänger der traditionellen Scholastik mit ihm recht zufrieden sind: die ersten nicht, weil er ihnen zu scholastisch ist, und die anderen nicht, weil in ihren Augen das Neue in seiner Philosophie nicht eine organische Weiterentwicklung scholastischer Grundlehren ist, sondern ein bedenkliches Zugeständnis gegenüber neueren Lehrmeinungen.

Vergleichen wir Geysers Lehrbücher mit Gredts Elementa, so können wir, sowohl was Methode als was Inhalt angeht, viele Unterschiede feststellen. So macht es schon viel aus, daß Geyser nicht bloß deutsch, sondern auch ganz für deutsche Verhältnisse geschrieben hat, Gredts Elementa dagegen für ein internationales Kolleg bestimmt sind. Indessen kommt für uns hier nur der eine Gegensatz in Betracht, daß bei Gredt das Neue vor dem Alten stark zurücktritt. Auch Gredt will für das Neue aufgeschlossen sein. Aber sein Weg zum Neuen führt über das Alte. Das soll nicht heißen, daß für ihn alles Alte unbedingt richtig und unter allen Umständen festzuhalten ist. Nein,

[1] « Divus Thomas », 1924, S. 469.

auch er ist bereit preiszugeben, was mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften sich nicht mehr vereinbaren läßt. Aber daß er nicht das Alte vom Neuen aus, sondern umgekehrt das Neue erst vom Alten aus anschaut und in dieses hineinzuarbeiten sucht, kennzeichnet ihn als einen ausgesprochenen Anhänger der älteren Methode, die das Alte durch das Neue nicht ersetzen, sondern einzig ergänzen und vervollkommnen möchte.

Dieser Gegensatz der Einstellungen läßt sich auch an dem Verhalten gegenüber neuen Problemen veranschaulichen. Geyser definiert das Problem folgendermaßen : « Ein philosophisches Problem bedeutet nicht einfach eine Frage mit philosophischem Inhalt. Wohl gehört zu ihm eine solche. Aber vor allem gehört zu ihm eine *zureichende logische Begründung* dieser Frage. Wo eine solche vorliegt, dort und dort erst verliert das für den Naiven Selbstverständliche mit Recht für den wissenschaftlich Denkenden seine Selbstverständlichkeit und wird, wenn es einen allgemein philosophischen Inhalt hat, ein philosophisches Problem. » [1] Hiernach bringt uns jedes Problem in einen Gegensatz zum naiven Denken. Man kann seine logische Begründung jedoch auch zu dem philosophischen Erbgut in Beziehung bringen und fragen, ob es in gleicher Weise diesem gegenüber als hinreichend begründet angesehen werden darf. Schalten wir das Alte zunächst aus und haben wir bei einer philosophischen Frage direkt das naive Denken im Auge, dann ist das die Einstellung derer, die in erster Linie philosophisches Neuland erobern möchten ; verbinden wir dagegen jede neue Frage gleich mit dem überlieferten Lehrstoff und dringen wir so auf dem Wege über das Alte zu ihrer Antwort vor, dann haben wir die andere Einstellung. Im ersten Fall dient das Alte nachträglich vielleicht als Bestätigung, im zweiten ist das Alte die erste Erkenntnisquelle. Denken wir z. B. an das Realitätsproblem. Im Vergleich zu anderen Fragen ist diese wenigstens nach ihrer heutigen Gestaltung noch ziemlich neu. Trotzdem wird sie von vielen gleich nach der Logik behandelt und ohne Rücksicht auf die übrigen Teile der Philosophie gelöst. Man kann dieses Problem jedoch auch, wie es z. B. Gredt tut, bis in die Metaphysik zurückstellen. Bei diesem Vorgehen wird der natürliche Realismus, den die traditionelle Philosophie zur Voraussetzung hat, in der ganzen Naturphilosophie und Psychologie einfach als zu Recht bestehend angenommen und die

[1] *Geyser J.*, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Münster i. W. 1917, S. 7.

logische Begründung der Frage, ob der natürliche Realismus wissenschaftlich haltbar sei, nicht einzig nach dem naiven Denken bewertet, sondern danach, ob eine andere Lösung gleich gut oder vielleicht noch besser zu einem so widerspruchsfreien philosophischen System ausgebaut werden kann, wie wir es in der immerwährenden Philosophie haben. Denn veritas veritati contradicere nequit. Und weil keine Wahrheit ohne *die* Wahrheit ist, deshalb wirft jede einzelne Wahrheit ein Licht auf das ganze Reich der Wahrheit. Dagegen führt jeder Irrtum in der Philosophie früher oder später notwendig zu inneren Widersprüchen.

Um zu beweisen, daß in unseren Tagen vor allem eine möglichst große Aufgeschlossenheit für das Neue not tue, werden vielfach auch rein praktische Gründe angeführt. So sagt man: die Beschäftigung mit dem Lehrgut der Alten nimmt uns den Kontakt mit der Gegenwart, und wer den einmal verloren hat, wird ihn nur schwer wieder finden. Wie aber soll einer, der in einer ganz anderen Gedankenwelt lebt und sich wohl fühlt, dem helfen können, dessen Fragen alle nur Zeitfragen sind?

Die Antwort auf diesen Einwand liegt außerhalb unserer Aufgabe, die lautet: auf welche Weise bereichern wir das Wissen am ehesten? und nicht: wie machen wir unser Wissen am besten nutzbar? Gleichwohl möchte ich zwei Bemerkungen nicht unterdrücken. Der ersten gebe ich die Form von Fragen, die sich nur aus der persönlichen Erfahrung heraus beantworten lassen. Mausbach schreibt einmal: « Es ist kein Zufall, daß in Meisterwerken der Dichtung, die das Leben treu widerspiegeln, der Ordensmann so oft als Berater der Weltleute, selbst als Zuflucht der Liebenden auftritt: Lorenzo in « Romeo und Julie », der Mönch in « Viel Lärm um nichts » und in Goethes « Natürliche Tochter », Pater Christoforo in Manzonis « Verlobte » usw. »[1] Ist es in der Philosophie nicht auch so, daß einer dem anderen um so mehr bieten und um so besser helfen kann, je mehr er sich selbst zu einer klar durchdachten Weltanschauung durchgerungen hat, einerlei, ob sie auch die der anderen ist oder nicht? Warum greifen gegenwärtig wieder so viele zum hl. Thomas? Muß nicht jeder Erlöser aus einer anderen Welt kommen?

Die zweite Bemerkung ist nur ein Zitat aus Jakob Grimms Widmung seiner deutschen Grammatik an Savigny: « Was die Vorzeit

[1] *Mausbach Jos.*, Die katholische Moral und ihre Gegner. Köln 1913. 4. Auflage, S. 270.

hervorgebracht hat, darf nicht dem Bedürfnisse oder der Ansicht unserer heutigen Zeit zu willkürlichem Dienste stehen, vielmehr hat diese das Ihrige daranzusetzen, daß es treulich durch ihre Hände gehe und der spätesten Nachwelt unverfälscht überkomme. »[1]

Man erinnert hier auch gerne an das Vorbild des hl. Thomas. Mit Recht. Der Aquinate hat wirklich das zustande gebracht, was man gegenwärtig anstrebt: eine großartige Synthese zwischen Altem und Neuem. Max Ettlinger weist in seiner « Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart » darauf hin, daß besonders nach dem Kriege an Stelle der Überspezialisierung auf Sondergebiete wieder ein starker Zug zur Synthese herrsche.[2] Der hl. Thomas war ein erfolgreicher Synthetiker. Aber ist gegenwärtig überhaupt eine ähnliche Synthese möglich, wie sie ihm gelungen ist? Alois Dempf schreibt in seinem Buche « Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung »: « Für die geisteswissenschaftliche Entwicklung ist die Entwicklungsgeschichte der größten Epoche systematischen Denkens als Vorbild und Vergleichsmittel fast unentbehrlich. Wenn die Philosophie den höchsten Ehrenkranz, die Erschließung eines universalen Weltbildes nach ihrer Zersplitterung in Einzelfächer zurückgewinnen will, muß sie an die *Wiedergewinnung einer Summa* in irgendeiner Form, eines umfassenden beschreibenden und normativen Gesamtsystems, herantreten. Diese Aufgabe ist der heutigen Fülle der Wissenschaften gegenüber eine fast überwältigende. Um so wertvoller ist das Vorbild der Genesis einer natürlich erwachsenen Systematik. Jeder neue Versuch wird genau denselben langwierigen Weg der drei Phasen der Scholastik gehen müssen, ohne eine überspringen zu können. Es wird die registrierende Feststellung der objektiven Wissensschätze stattfinden müssen; es werden mannigfaltige Versuche ihrer immanenten Konkordanz unternommen werden; es wird eine neue Konkordanz des natürlichen Wissens und der natürlichen Religion mit der Offenbarung als positiver Religiosität gesucht werden müssen und dann erst die Zusammenordnung der ontologischen, kosmologischen, historiologischen und soteriologischen Gesichtspunkte unternommen werden können. »[3] Wenn das richtig ist, und ich glaube, daß man Dempf recht geben muß, dann wird es gewiß noch einige Zeit dauern, bis wieder eine Summa zustande kommt, die gleich den zwei Summen

[1] Zitiert von *O. Willmann*, Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit. Paderborn 1921. 2. Auflage, S. 164 f.

[2] Kempten 1924, S. 302.

[3] München und Berlin 1925, S. 176.

des hl. Thomas alte und neue Erkenntnisse zu einer organischen Einheit verbindet. Denn dazu ist vor allem *Kontinuität* erforderlich. Die aber ist durch die Reformation und die mit ihr zusammenhängende Aufklärung systematisch zerstört worden. Die Romantik vor hundert Jahren hat den ersten Versuch gemacht, sie wiederherzustellen. Sie hat wenigstens das historische Interesse wieder erweckt. Dafür müssen wir ihr dankbar sein. Aber daß sie sich zu sehr durch Kant, Fichte und Schelling hat beeinflussen lassen, gereichte ihr zum Untergang. Daher hat die zweite Romantik, wie Ettlinger die gegenwärtige Zeit nennt, noch viele Vorarbeiten zu leisten, bis ein anderer Thomas möglich ist.

Nach seinem Biographen Wilhelm von Tocco war der hl. Thomas für seine Zeit ein großer Neuerer, ein ganz « Moderner ». Man hat diesen Gedanken in den letzten Jahren öfters verwertet, um die Scholastiker für die neuere Philosophie zugänglicher zu machen. Aber Maritain bemerkt in der bereits oben zitierten Festrede mit Recht, daß diese Modernität genau das Gegenteil von der Modernität sei, die man heute sucht. Wenn der Aquinate « sich Aristoteles anschließt », sagt Maritain wörtlich, « so tut er es, nicht, weil er in ihm einen Modephilosophen sieht, der erst vor kurzem durch die Araber bekannt geworden ist, sondern weil er in ihm den Kämmerer der natürlichen Vernunft erkennt, der die Philosophie auf seinsmäßig fundierte, feste Axiome begründet hat. Wenn er die zu äußerlich denkenden Schüler des hl. Augustinus bekämpft, so tut er es nicht, um den hl. Augustinus zu vernichten, sondern um ihm zu folgen und ihn in einem vollkommeneren Austausch des Geistes lebendiger und viel treuer zu verstehen. »[1] Was den hl. Thomas besonders auszeichnete, war demnach nicht seine Liebe zum Neuen, sondern sein außergewöhnlich scharfer Blick für das Wertvolle im Neuen. Den aber hatte er am Alten geübt. Denn schon um das Neue als solches zu erkennen, ist vorausgesetzt, daß man weiß, was alles bereits alt ist. Und um das Neue so, wie der hl. Thomas es fertig gebracht hat, in das Alte einzufügen, muß einer sehr wohl zu unterscheiden gelernt haben, was an diesem unumstößlich wahr ist und wieweit es auch anders sein kann.

Man fürchte nicht, daß der Weg über das Alte ein zu großer Umweg sei. Ist er überhaupt ein Umweg, so ist er immerhin noch viel näher als jeder Irrweg. Wäre Kant in dem Lehrgut der Vorzeit

[1] *Siegel,* a. a. O., S. 19.

so gut zu Hause gewesen wie der Aquinate, dann hätte er sich gewiß nicht in so viele Widersprüche verwickelt. Und daß wir heute noch nicht imstande sind, es dem hl. Thomas nachzumachen, hat seinen Grund nicht einzig darin, daß es vielleicht an einem ähnlichen Talente fehlt, sondern auch darin, daß wir das, was unsere Vorfahren schon längst erkannt hatten, erst wieder entdecken müssen.

Gleichwohl soll das Gesagte keineswegs bedeuten, daß wir bis zur vollständigen Erfüllung dieser wichtigsten Aufgabe das, was die Gegenwart Neues bietet, einfach vernachlässigen sollen. Was uns als Ganzes noch nicht möglich ist, kann uns wenigstens in Teilen gelingen. Zudem wurzelt alles Neue im Alten, und deshalb kann auch umgekehrt das Neue tiefer in das Alte einführen. Sodann muß man wohl unterscheiden zwischen einem philosophischen System und philosophischen Einzelgedanken. Damit, daß ein System falsch ist, ist noch lange nicht bewiesen, daß es nicht wenigstens recht brauchbare Einzelgedanken einschließt. Und sollte in einem Falle nicht einmal das zutreffen, dann wäre es noch immer möglich, daß die von ihm ausgehenden Anregungen sein Studium trotzdem reichlich lohnten. « Es ist billig », lehrt Aristoteles bzw. sein getreuer Schüler Pasicles von Rhodos, « nicht nur denen Dank zu wissen, deren Ansichten man teilt, sondern auch solchen, die weniger tiefgehende Erklärungen aufgestellt haben. Denn auch sie liefern uns einen Beitrag : sie übten uns im Denken. Wäre Timotheos nicht gewesen, so hätten wir viel Liedkunst nicht. Ohne Phrynis aber wäre Timotheos nicht aufgetreten. Ähnlich verhält es sich mit denen, die über die Wahrheit Aussagen gemacht haben ; einigen danken wir gewisse Lehrmeinungen ; andere aber waren die Ursache, daß diese Männer aufgetreten sind. »[1]

Man hat unsere gegenwärtige Zeit nicht mit Unrecht eine Zeit des Übergangs genannt. Denn wo immer wir hinschauen, sehen wir, daß man neue Formen sucht : in der Regierung, in der Pädagogik, in der Gesundheitspflege, selbst in der Ausübung unserer schuldigen Gottesverehrung. Möge sie auch in der Philosophie einen Übergang enthalten, dessen Endpunkt eine großartige Synthese ist zwischen dem traditionellen Lehrgut und dem, was auch an der neueren Philosophie wahr und wertvoll ist.

[1] *Aristoteles*, Met. II 1, 993 b, 12 ff.

Der Meßritus.

Von Dr. Gebhard ROHNER, Domkapitular in St. Gallen.

(Schluß.)

IV. Die heilige Kommunion.

Das heilige Opfer ist vollbracht. Gott hat es gnädig angenommen. Er hat sich *mit uns versöhnen* lassen. Er hat durch das Opfer Christi *unsere Anbetung*, das feierliche Bekenntnis, daß wir ihm ganz und gar angehören, daß wir nur in ihm unser letztes Ziel und Ende suchen wollen, gütig aufgenommen. Er hat *unsern feierlichsten Dank* huldvoll genehmigt, wodurch wir alles, was wir sind und haben, auf ihn als den Urheber alles Guten bezogen haben.

Zum Zeichen nun, daß er mit uns versöhnt ist, will er uns die Schätze seiner väterlichen Güte öffnen, uns wieder zur innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm erheben, uns wieder an Kindes Statt annehmen. Als Mittel dazu gebraucht er eben die ihm dargebrachten Opfergaben. Sie sind ihm unendlich wohlgefällig. Durch die Opferung gehören sie ganz ihm an. Er will uns dieselben zurückgeben *als Speise für unsere unsterblichen Seelen*, damit wir so in die innigste Vereinigung mit ihm treten. Diese Opfergaben sind ewig *verklärt;* so will er durch dieselben auch uns zu ewiger Verklärung führen. Er will ein *Freudenmahl* mit uns, seinen versöhnten Kindern, halten, wie es im Gleichnisse vom verlornen Sohne so wunderschön geschildert ist. Er will uns mit sich am gleichen Tische sitzen lassen, um die Gaben zu genießen, die wir ihm geweiht haben. Wahrhaft, schöner könnte die Versöhnung und die Wiedereinsetzung in die Rechte der Kinder Gottes nicht ausgedrückt werden. Auch im natürlichen Leben galt und gilt die Einladung zum Familienmahle immer als das Zeichen der besonderen innigen Freundschaft und des ausgezeichnetsten Wohlwollens. Ebenso wird die *Familienliebe* immer wieder erneuert, unterhalten und gefördert durch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten. Da wird die Liebe zu Vater und Mutter und zu den Geschwistern neu belebt. Während des Tages

sind die einzelnen Glieder der Familie mehr oder weniger voneinander getrennt. Der Vater arbeitet vielleicht außer dem Hause; die Mutter ist im Hause bald da, bald dort beschäftigt; die Kinder gehen zur Schule oder sonst ihrer Arbeit nach. Aber zu den Mahlzeiten finden sich alle zusammen, freilich um die leibliche Nahrung zu sich zu nehmen, aber ebensosehr auch, um die Familienliebe und die Familienzusammengehörigkeit zu erneuern. Ist ein Glied krank oder von Hause fort, vielleicht durch eigene Schuld abwesend (wie z. B. der verlorne Sohn), dann ist wie ein Riß in die Familie gemacht. Und wann fühlen die übrigen diesen Riß am meisten? Eben wenn sie zu den Mahlzeiten zusammenkommen. Die traute, freudige, fröhliche Unterhaltung will nicht recht einsetzen. Das gleiche offenbart sich, wenn ein Familienglied, über die andern schwer erzürnt, zum gemeinsamen Mahle nicht erscheint, oder wenn der Vater ein Kind zur Strafe für seinen Fehler von der Familienmahlzeit ausschließt. Die Familienliebe ist gestört. Welche Freude aber bei allen, wenn alle wieder bei Tische erscheinen, wenn sie einander wiedersehen, einander begrüßen dürfen! Das liegt in der Natur der menschlichen Familiengemeinschaft.

Gottes Weisheit hat nun dies alles auch auf die übernatürliche Gemeinschaft der Kinder Gottes übertragen. Wir alle sollen und dürfen Glieder der großen Familie Gottes sein, in welcher der Allmächtige unser Vater, der menschgewordene Gottessohn unser ältester Bruder ist. Wo wird nun die Familienliebe stets auf das vollkommenste erneuert? Beim gemeinsamen Mahle der Kinder Gottes, bei der heiligen Kommunion. Das ist der heilige Glaube, der die Kirche erfüllte, als sie die Zeremonien der heiligen Messe, diese sinnvollen Handlungen und Gebete, beim dritten Hauptteile, bei der heiligen Kommunion, bestimmt hat. Dieses Freuden- und Liebesmahl ist ein *Geheimnis des Glaubens*, wie es das ganze heilige Meßopfer ist.

1. Es beginnt *mit dem Tischgebete*, mit dem « *Vater Unser, Pater noster* ».

Doch dieses Gebet, von Gott selber verfaßt, erhebt den armen Menschen auf einmal zu solch himmlischer Höhe und verkündet ihm solch wunderbare Gottesliebe, daß die heilige Kirche im Gefühle der Unwürdigkeit nur *zaghaft* es wagt, die göttlichen Worte auszusprechen. Gleichsam sich entschuldigend, leitet der Priester das Tischgebet ein: « Lasset uns beten. Durch heilsame Gebote ermuntert und durch göttlichen Unterricht belehrt, *wagen wir zu sprechen:* Vater unser » usw. In den älteren Teilen des Breviergebetes wird jedesmal

dem « Vater unser » vorausgesetzt : « Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison. » In Gesinnung der Reue und Demut, im Vertrauen auf Gottes Erbarmen soll also immer das « Vater unser » gebetet werden. *Im Bewußtsein des unendlichen Abstandes zwischen Gott und uns*, sollen wir es verrichten, auch nachdem Gott es uns befohlen, auch nachdem Gott selber es uns gelehrt hat.

« *Vater unser* ». Also « Vater » nennen wir und sollen und dürfen wir *den* nennen, der uns zu Tische ladet. Soll uns dieses Wörtchen nicht mit kindlichem Vertrauen erfüllen ?

« Vater *unser* ». Er ist der Vater von uns allen ; also dürfen wir nur mit wahrer, echter Nächstenliebe an seinem Tische erscheinen.

« *Der Du bist im Himmel* ». Also mit dem Ausblick und mit der Hoffnung sollen wir zum Gottesmahle hinzutreten, daß wir ihn einmal im Himmel vollkommen schauen, vollkommen einst mit ihm dort verkehren dürfen, nachdem wir auf Erden durch den heiligen Glauben uns ihm hingegeben haben. Dann folgen *die sieben Bitten*, welche die schönste und die kräftigste Vorbereitung auf die heilige Kommunion sind. Denn was soll durch dieselbe in uns geschehen, in uns bewirkt werden ? Durch Christi Fleisch und Blut die vollkommene Vereinigung mit Gott und untereinander als Glieder des Leibes Christi. « Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm » (Joh. 6, 57). « Wie ich durch den Vater lebe, so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben » (Joh. 6, 58). Das Leben Gottes ist aber unendlich vollkommene Erkenntnis und Liebe. Wenn nun durch diese göttliche Speise das Leben Gottes uns mitgeteilt wird, dann bewirkt sie in uns Glaube, Hoffnung und *Liebe*. Liebe ist der Schlußpunkt des geistigen Lebens. Liebe ist endgültige Vereinigung. Liebe Gottes ist vollkommene Vereinigung mit Gott als unserem letzten Ziele, also jene Vereinigung, die unserer Natur und Übernatur ganz und gar entspricht ; denn wir sind alle miteinander von Gott und für Gott erschaffen, erlöst und geheiligt.

Diese Vereinigung mit Gott ist also *die von Gott gewollte Ordnung*. Wenn aber in einem Menschenherzen jene Ordnung herrscht, die dem Willen Gottes gemäß ist, entsteht in demselben unwillkürlich ein übernatürliches Gefühl der inneren Ruhe, Heiterkeit, Sicherheit und Seligkeit auch mitten in äußeren Leiden und Trübsalen, und dieses heißt *Friede*. Im Anschluß an den hl. Augustinus wiederholt St. Thomas immer und immer wieder : « Der Friede ist die Ruhe der Ordnung. » Dürfen wir daher nicht sagen, die Wirkung der heiligen Kommunion

bestehe darin, daß durch die Liebe Gottes *der wahre, echte Friede mit Gott* und seinetwegen auch mit unserem Nächsten und mit uns selbst wieder hergestellt werde ?

Nun aber, wünschen und erflehen wir durch die sieben Bitten des « Vater unser » nicht gerade alles das, was die gottgewollte Ordnung in uns hervorbringt ?

Einmal, daß wir alle Gott *als unser letztes Ziel* vollkommen erkennen und lieben, in Freude uns ihm hingeben und unterwerfen ; dann, daß wir alle dieses letzte Ziel einmal ewig besitzen dürfen ; ferner, daß Gott im Heiligen Geiste wirksam (efficaciter) uns geben möge, was uns alle zu diesem letzten Ziele befördert ; endlich, daß Gott im Heiligen Geiste wirksam von uns fern halten oder entfernen möge, was uns hinderlich ist, das letzte Ziel zu erreichen (Sünde, Versuchungen, Trübsal).

So ist das « Vater unser » ein Flehen um *Frieden,* den wir in der heiligen Kommunion ex opere operato erhoffen dürfen, also die kräftigste Vorbereitung auf die heilige Kommunion, das passendste Tischgebet für das göttliche Freudenmahl.

Zum Zeichen der flehentlichen Bitte verrichtet der Priester das « Vater unser » mit ausgebreiteten Händen, den Blick auf das Allerheiligste gerichtet. Die letzte Bitte spricht das Volk. Einmal, um die Einheit der bittenden Gesinnung mit dem Priester zu offenbaren ; dann auch, damit der Priester Gelegenheit habe, das « Amen » allein hinzuzufügen. Sonst antwortet immer das Volk mit « Amen », hier aber der Priester im Namen Christi, als Mittler zwischen Gott und dem Volke, um die sichere *Erhörung* des Gebetes von Seiten Gottes zu bekunden. Darum spricht er es *leise,* weil er Christus vorstellt, der dieses « Amen », d. h. das Siegel, die Wahrheit und die Erfüllung aller Verheißung ist.

2. Das folgende Gebet : « *Libera quaesumus Domine etc.* » ist von alters her Embolismus (Zusatz) genannt worden. Es ist wirklich eine Fortsetzung, ein Weiterklingen des « Vater unser », besonders in seinen drei letzten Bitten, in denen wir um Erlösung von Sünde, Versuchungen und äußern Übeln gefleht haben. Darin offenbart sich so recht augenscheinlich die *Unordnung* und *der Unfriede,* die noch in unseren Herzen herrschen, wovon wir durch die kommende heilige Kommunion wirksam (efficaciter) befreit zu werden hoffen. Darum fleht die heilige Kirche *mit erneuter Sehnsucht,* Befreiung von diesen Übeln zu erlangen, d. h. Kraft Gottes, dieselben zu überwinden, mit

Entschiedenheit zu bekämpfen oder mit Geduld zu tragen. Das Gebet spricht von *allen Übeln,* den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Warum wohl von *vergangenen?* Damit sind gemeint die früher begangenen Sünden, die aber in *ihren Folgen* noch irgendwie fortdauern. Wie viele Leiden, Strafen, Versuchungen, wie viele Unordnungen im Familienleben und in der Öffentlichkeit sind Nachwehen von früheren Sünden! Wieviel Armut, wie viele Krankheiten, wie viele Verdemütigungen haben ihren Grund in früheren Sünden, welche der Schuld nach schon nachgelassen sind, aber so häufig Anlaß zu neuen Sünden geben, zu Unzufriedenheit, zu Glaubenszweifeln, zu Mißtrauen auf Gottes weise und gerechte Vorsehung!

Gegenwärtige Übel sind die täglich neuen Sünden mit all ihren Folgen im privaten und öffentlichen Leben, die täglich neuen Anstrengungen der Feinde Gottes, um uns von Gott abwendig zu machen.

Zukünftige Übel sind wohl alle die Sünden mit ihren Folgen, die wir von der dreifachen bösen Lust in uns, überhaupt von unserer Gebrechlichkeit und unserer Bosheit und von der Bosheit unserer Widersacher immer wieder zu fürchten haben. Wahrlich Gründe genug, daß wir in demütiger, aber auch vertrauensvoller Sehnsucht nach dem «Brote der Starken» verlangen.

Angesichts solcher «Übel», welche die gottgewollte Ordnung in uns stören und damit den Frieden verhindern, leitet uns die heilige Kirche an, um die *mächtige Fürbitte* der gebenedeiten Gottesmutter und der heiligen Apostel Petrus und Paulus und Andreas — diese Heiligen wurden in früherer Zeit ganz besonders verehrt — und aller Heiligen zu flehen und durch sie in wirksamster Weise «den Frieden in unsern Tagen» zu erlangen. Gottes Kraft möge über die ganze heilige Kirche ausgegossen werden, daß die gottgewollte Ordnung *immer und überall* (in diebus nostris) aufrecht erhalten bleibe oder wiederhergestellt werde. So ist der Embolismus wie das «Vater unser» ein sehnsüchtiges Flehen um *Frieden,* um innern und äußern Frieden.

3. Zu diesem Gebete paßt sehr schön die Zeremonie, womit es begleitet ist. Am Schlusse des «Pater noster» nimmt nämlich der Priester die Patene in die Hand und hält sie während des Embolismus gestützt auf dem Altare. Dieses Halten der Patene ist das Zeichen und der Ausdruck unserer lebendigen Hoffnung und unseres Verlangens nach der Wirkung der heiligen Kommunion, unseres Sehnens nach Ordnung und Frieden in uns. Denn die Patene ist das «instrumentum pacis», das *Gefäß des Friedens.* Sie soll ja den heiligsten Leib Jesu

Christi tragen. *Christus aber ist unser Friede,* wie der Apostel verkündet. « Er ist unser Friede, der aus beiden (Juden und Heiden) Eins gemacht (den mystischen Leib) und die in Mitte stehende Scheidewand niedergerissen hat, die Feindschaft, *durch sein Fleisch* » (Ephes. 2, 14). Wenn daher der Priester die Worte spricht: « Da pacem in diebus nostris, Gib uns gnädiglich den Frieden in unsern Tagen », macht er mit der Patene ein Kreuzzeichen über sich und damit über die ganze Kirche, deren Stellvertreter der Priester ist, sich und der ganzen Kirche den Frieden Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen wünschend und erflehend. Alsdann küßt er zum Zeichen der Verehrung die Patene und legt nun die heilige Hostie, den heiligen Leib Christi darauf. Nach gemachter Anbetung durch Kniebeugung beginnt er die Brechung der heiligen Hostie, die « fractio panis », das « Brotbrechen », wie Christus beim letzten Abendmahle den Aposteln das « Brot brach » und ihnen austeilte, und wie er es den beiden Jüngern in Emmaus tat, welche ihn am « Brotbrechen » erkannten. Auch der Hausvater bricht seinen Hausgenossen das Brot; es ist dies das Zeichen seiner väterlichen Liebe und Fürsorge, und auch den Gästen, zum Zeichen der Freundschaft und zum Ausdrucke, daß er sie an der Familienliebe teilnehmen läßt.

In der ersten Zeit hatte das « Brotbrechen » eine viel wichtigere Stellung bei der Feier der heiligen Geheimnisse als heutzutage. Damals wurden nämlich mehrere und größere Brote konsekriert (verwandelt) von den Gaben, welche die Gläubigen zum Altare brachten, soviel deren notwendig waren, um allen Gläubigen, welche der heiligen Opferfeier beiwohnten, die heilige Kommunion zu reichen. Dieses « Brotbrechen » geschah über einer größeren goldenen Schüssel. Von der Opferung bis gegen Schluß des « Pater noster » — solange man sie nicht gebrauchte — wurde diese Schüssel vom Altare entfernt, damit sie daselbst nicht hinderlich sei und durch einen Akolythen auf der Epistelseite unter Verhüllung getragen und behütet. Sobald man sie zur Zubereitung der Brotsgestalten für die heilige Kommunion bedurfte, wurde sie wieder auf den Altar gebracht. Daher kommt es, daß heute noch beim feierlichen Hochamte der Subdiakon die Patene zum Zeichen der Ehrfurcht unter dem Velum verhüllt, an den Stufen des Altares in den Händen trägt, sie gleichsam bewacht, dieselbe am Schlusse des « Pater noster » wieder auf den Altar zurückbringt, weil jetzt die heilige Hostie auf der Patene gebrochen werden soll. Weil heutzutage — entgegen dem früheren Gebrauche — die kleinen Hostien

für die Kommunion der Gläubigen schon gebrochen auf den Altar gebracht werden, braucht es die größere Schüssel nicht mehr; es genügt die heutige kleinere Patene. Die genannte Zeremonie der Verhüllung der Patene dient deshalb nur mehr zur größeren Feierlichkeit und zur Erinnerung an den früheren Gebrauch. Die Brechung der heiligen Gestalten und die darauffolgende Kommunion war aber offenbar in der ersten Zeit eine Zeremonie, welche bei der Feier des heiligen Opfers den Gläubigen am meisten in die Augen trat. Deshalb geschah es, daß die ganze Feier einfach die Feier des « Brotbrechens » genannt wurde. So heißt es in der Apostelgeschichte: « Sie waren einmütig in der Gemeinschaft des *Brotbrechens* », d. h. in der Feier des heiligen Opfers (Art. 2, 42). Und der hl. Paulus schreibt: « Ist nicht *das Brot, das wir brechen,* die Teilnahme am Leibe des Herrn? » (1. Cor. 10, 16.) Im heutigen Meßritus geschieht die Brechung der heiligen Hostie nur mehr, um die Opfergabe zum Genusse des Priesters zuzubereiten. *Freilich die geheimnisvolle (mystische) Bedeutung der Zeremonie ist geblieben.* Welches ist nun diese?

Die ungeteilte Hostie bezeichnet den geheimnisvollen (mystischen) Leib Christi. Wie nämlich das Brot, aus vielen Weizenkörnern gemahlen und gebacken, eine Einheit bildet, so werden auch die Gläubigen durch Glaube und Gottesliebe in Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu einer wunderbaren göttlichen Lebensgemeinschaft verbunden. Wenn nun die heilige Hostie gebrochen und geteilt wird, so wird nicht etwa der Leib Jesu Christi gebrochen, sondern nur die äußeren Gestalten des Brotes. In jedem Teile ist Christi Leib ungeteilt und unversehrt ganz gegenwärtig. Wenn daher die Gläubigen die heilige Kommunion unter verschiedenen *Teilen* der Gestalten empfangen, genießen sie *ein und denselben Leib Christi;* alle werden also mit ein und demselben Erlöser zur innigsten Lebensgemeinschaft verbunden; der Leib Christi ist es, der alle einigt; er wird nicht geteilt, wenn schon die äußeren Gestalten des Brotes gebrochen werden. Es mögen darum die Glieder des mystischen Leibes Christi durch die äußeren Verhältnisse getrennt sein, sei es, daß die einen im Himmel, die andern im Fegfeuer, die andern noch im sterblichen Leben auf Erden sich befinden; sei es, daß die Glieder auf Erden durch äußere Lebensumstände, durch äußere Berufe, durch Reichtum und Armut, durch Alter und Geschlecht, durch Sprache und Lebensgewohnheiten gar verschieden sind, die Trennung bezieht sich nicht auf den inneren Geist, durch den alle zur göttlichen Lebensgemeinschaft zusammengehalten werden. Durch die

heilige Kommunion werden die Gläubigen, trotz aller äußeren Verschiedenheiten, tiefer in den Leib Christi eingepflanzt und so auch untereinander inniger verbunden, nach dem Worte des Apostels: «Ein Brot, Ein Leib sind wir viele, wir alle, die an einem Brote teilnehmen» (1. Corinth. 10, 17).

Das ist das Geheimnis, das ist der Glaube, den die heilige Kirche durch das Brechen der heiligen Hostie ausdrücken will.

a) Der Priester teilt also die heilige Hostie über dem Kelche in drei Teile. Zuerst bricht er dieselbe in zwei Hälften, wovon er die rechte Hälfte auf die Patene legt. Damit soll nach der uralten Überlieferung die *streitende Kirche* bezeichnet werden, d. h. die Gläubigen, die auf Erden noch all den Gefahren und all *den Übeln* ausgesetzt sind, wie sie im Embolismus erwähnt sind. Durch die darauf folgende Kommunion sollen sie *von neuem* in den mystischen Leib Christi hineinwachsen, mit Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen und untereinander auf's innigste vereinigt werden, an der Familienliebe Gottes neuen Anteil bekommen und so dem ewigen Glücke Gottes einen Schritt näher kommen. Das Brechen dieses Teiles ist also ein neuer Ausdruck des Flehens um die Wirkung der heiligen Kommunion, um die gottgewollte Ordnung und den Frieden *in uns*, die wir noch auf Erden weilen. Bei dieser ersten Brechung betet der Priester: «Durch unsern Herrn Jesum Christum, Deinen Sohn.» Denn nur durch seine Verdienste und seine Auferstehung kann das genannte Flehen Erhörung finden.

b) Dann bricht der Priester von der andern Hälfte unten ein kleines Stücklein und behält es in der Hand, während er den übrigen Teil wieder auf die Patene hinlegt. Dieser letztere Teil bedeutet jene Gläubigen, deren Leiber in Christo ruhen, deren Seelen entweder im Himmel oder im Fegfeuer sind; sie harren noch der leiblichen Auferstehung. Mit ihnen sollen und wollen wir in der folgenden heiligen Kommunion die *Familienliebe erneuern*, sei es, daß wir mit ihnen Gott für die schon erlangte Seligkeit im Himmel *freudig danken*, sei es, daß wir für ihre *Erlösung* aus dem Fegfeuer *bitten*. Bei dieser zweiten Brechung spricht der Priester: «Der mit Dir lebt und regiert in Einigkeit des Heiligen Geistes in alle Ewigkeit», zum Bekenntnisse des Glaubens, daß sie *mit Christus* in der Anschauung des dreieinigen Gottes schon ewig selig sind und mit ihm leben und herrschen oder doch unfehlbar sicher über kurz oder lang mit Christus ewig glückselig leben werden.

c) Das dritte kleine Stücklein bedeutet jene, welche schon in der vollendeten Glorie der Auferstehung sich freuen, nämlich Christus und seine gebenedeite Mutter, die seligste Jungfrau Maria. Mit diesem Teilchen macht der Priester dreimal das Kreuzzeichen über dem Kelche, in welchem das kostbare, verklärte Blut Christi ist, und spricht oder singt dabei : « Pax Domini sit semper vobiscum, der Friede des Herrn sei immerdar mit Euch ! » *Christus der Auferstandene* begrüßte einst die Apostel mit den Worten : « Der Friede sei mit Euch ! » Mit diesem Gruße verkündete er ihnen, daß nun durch seine Auferstehung der vollendete Friede, die gottgewollte Ordnung in ihm hergestellt und *so* auch allen Menschen die Hoffnung gegeben sei, mit ihm einstens zur ewigen Herrlichkeit aufzuerstehen. « Seid getrost ; ich bin auferstanden, auch Ihr werdet einst mit mir auferstehen. »

Nun, *derselbe Auferstandene* ist im heiligen Sakramente gegenwärtig. *Er* ist es also, der durch den Mund des Priesters jenen Friedensgruß *an das ganze Volk* richtet, wie einmal an die Apostel. « Seid getrost ! Christus der Gekreuzigte ist auferstanden und seine gebenedeite Mutter mit ihm. Das ist *Euch das göttliche Unterpfand*, daß auch *in Euch* die gottgewollte Ordnung, der ewige Friede, wieder hergestellt wird und Ihr mit dem dreieinigen Gott in ewiger Glückseligkeit vereinigt sein werdet. Dieses göttliche Unterpfand wird Euch in der nun kommenden heiligen Kommunion mitgeteilt. Ja, jede Kommunion bringt Euch neue Wirkung der Auferstehung Christi, bringt Euch dem ewigen, vollendeten Frieden näher. » Dasselbe bedeutet das dreifache Kreuzzeichen, womit der Friedenswunsch begleitet wird.

Das Volk antwortet : « Und mit Deinem Geiste », d. h. mit Freude vereinigen wir uns mit Deinem Geiste ; wir nehmen in demütigem Glauben Deinen Friedenswunsch entgegen und hoffen in andächtiger Hingabe, daß Dein Wunsch in uns erfüllt werde.

d) Endlich läßt der Priester das kleine Teilchen der heiligen Hostie in den Kelch, in's heilige Blut fallen, indem er dabei betet : « Diese Mischung und Heiligung des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi gereiche uns, den Empfängern, zum ewigen Leben. Amen. »

Warum ist hier von Mischung und *Heiligung* des Leibes und Blutes Jesu Christi die Rede ?

Nicht deshalb, als ob der Leib und das Blut Christi wirklich « gemischt » würden ; denn Leib und Blut sind durch die Auferstehung unzertrennlich miteinander verbunden. Auch nicht, als ob Christi Leib und Blut noch « geheiligt » werden könnten ; durch die Auf-

erstehung am Ostermorgen sind sie auf ewig geheiligt worden. Was wird also « gemischt » ? Die Gestalten von Brot und Wein, unter welchen der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig ist. Diese Gestalten sind aber wesentlich ein sakramentales *Zeichen;* also ist auch « *diese Mischung* » ein *Zeichen.* Was wird dadurch bezeichnet ? Eben die Wiedervereinigung des Leibes und Blutes Christi, wie sie bei der Auferstehung am Ostermorgen stattgefunden hat. So ist « diese Mischung » eine Erinnerung an die Auferstehung Christi. Damals aber wurden Leib und Blut zur ewigen *Verklärung* miteinander verbunden. Darum bezeichnet « diese Mischung » die Wiedervereinigung von Leib und Blut zur ewigen Verklärung. Diese wird sehr schön « Heiligung » (Konsekration) genannt. Denn, wie früher auseinandergesetzt worden ist [1], für uns hat der Tod immer etwas Unreines, *Unheiliges,* Abstoßendes, Widernatürliches an sich. Der Leib Christi war zwar im Tode nicht derart aufgelöst, daß er in Verwesung überging, aber die Trennung von Seele und Leib, von Leib und Blut war doch eine Auflösung, also in unsern Augen etwas Unvollkommenes, eine Makel, eine Erniedrigung der menschlichen Natur. Durch die Auferstehung sind der Leib und das Blut Christi wieder miteinander vereinigt, sind verklärt worden, also aus dem Zustande der tiefsten Erniedrigung in den Zustand der höchsten Vollkommenheit, der unvergänglichen Reinheit und Heiligkeit versetzt worden. Der Sinn des Gebetes ist also der : « Diese *Mischung* » der beiden Gestalten von Brot und Wein, wodurch die Wiedervereinigung des Leibes und Blutes Christi in seiner Auferstehung und somit deren Heiligung und Verklärung dargestellt und vergegenwärtigt wird, gereiche uns zum ewigen Leben, d. h. *bewirke* in uns ewiges Leben, ewige Auferstehung und Verklärung. » Wann aber soll diese Mischung dies bewirken ? Wenn wir sie empfangen, *nobis accipientibus,* also bei der heiligen Kommunion. Dadurch genießen wir ja unter den Gestalten von Brot und Wein Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen, werden mit ihm gleichsam « vermischt », werden der Wirkung seines Todes und seiner Auferstehung teilhaftig und empfangen das Unterpfand der ewigen Auferstehung und Verklärung.

Somit ist diese Zeremonie mit dem Gebete « Haec commixtio » der Ausdruck unseres lebendigen Glaubens, daß die heilige Kommunion uns das Unterpfand der künftigen Auferstehung und der ewigen

[1] Siehe Jahrgang 1926, Heft 4, pag. 432.

Seligkeit und *des ewigen Friedens* ist, zugleich auch der Ausdruck der innigen Bitte, daß dieses Unterpfand in der folgenden Kommunion uns wirklich zuteil werde — also eine kräftigste Vorbereitung auf den Empfang der himmlischen Speise.

4. *Agnus Dei :* Nun sieht der Priester das « geschlachtete, aber *verklärte* Osterlamm » vor sich. Er soll es genießen als Speise seiner unsterblichen Seele. Doch er fühlt sich noch unwürdig ; er fühlt, daß seine Sündhaftigkeit mit solcher Herrlichkeit und Verklärung sich nicht verträgt. Doch gerade das geschlachtete Osterlamm ist sein Trost und seine Hoffnung ; es ist ja « das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt — also auch die seinen — hinwegnimmt. » Darum fleht er dreimal mit demütigem, vertrauensvollem Glauben : « O Du Lamm Gottes, das Du die Sünden der Welt hinwegnimmst, erbarme Dich unser. » Dieses « erbarme Dich unser » heißt, vergib uns unsere Sünden um Deines kostbaren Blutes willen. Er hofft, und deshalb wagt er die große Bitte beizufügen : « Gib uns den Frieden », stelle her in uns die gottgewollte Ordnung, vermehre in uns Deine *göttliche Liebe;* denn diese ist der Höhepunkt des Friedens, welchen die folgende Kommunion, der Genuß des *verklärten* Osterlammes, in uns hervorbringen wird. (Bei den Totenmessen betet der Priester : « Gib ihnen die ewige Ruhe », d. h. ewige Verklärung, *ewigen Frieden* in Gottes beseligender Anschauung.) So ist auch das « Agnus Dei » der Ausdruck der lebendigsten Sehnsucht *nach Gottes Frieden* durch die heilige Kommunion.

5. *Die drei Gebete vor der heiligen Kommunion.* Die letzte Vorbereitung auf das himmlische Freudenmahl sind drei Gebete, in welchen das Flehen um den göttlichen Frieden durch Christi Fleisch und Blut in ergreifender Weise ausgedrückt wird. Eine *dreifache Ordnung* muß nach Gottes Willen in uns wiederhergestellt werden, damit wahrer Friede herrsche, nämlich die richtige Hinordnung unseres Geistes zu Gott als unserem Schöpfer und letztem Ziele ; dann die richtige Hinordnung zu unseren Mitmenschen als den Gliedern des mystischen Leibes Christi ; dann die richtige Ordnung in uns selbst, die richtige Hinordnung des sinnlichen Teiles in uns und des Leibes zum Geiste, der in uns herrschen soll.

Diese dreifache Ordnung ist durch die Sünde zerstört worden. Christus hat sie uns wieder verdient. Durch ihn, mit ihm und in ihm soll sie in uns wieder eingerichtet werden. Wir sollen immer mehr und immer tiefer *in Christus hineinwachsen* durch lebendigen Glauben

und durch die Sakramente des Glaubens. Das ist die Erlösung Christi in uns. Dieses gnadenvolle Hineinwachsen in Christus geschieht am kräftigsten und vollkommensten durch die heilige Kommunion, durch den gläubigen Genuß des Leibes und Blutes unseres Herrn.

Deshalb enthalten diese drei Gebete, welche die letzte Vorbereitung auf die heilige Kommunion sind, das innigste Flehen, Christus möge durch seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut unsere Beziehung zu Gott, unsere Beziehung zu den Mitchristen, unsere Beziehung zu uns selbst immer mehr ordnen und so immer mehr *seinen Frieden* uns geben.

Alle drei Gebete sind darum an Christus, unseren Erlöser, selber gerichtet.

a) Das *erste Gebet*, das eigens « Friedensgebet, oratio pacis » heißt, fleht um Ordnung und *Frieden mit den Mitmenschen*. Aus praktischen Gründen steht es an erster Stelle, während es der Natur der Sache gemäß erst an zweiter kommen sollte.

Das Gebet erinnert zuerst an das Wort des Heilandes, das er zu den Aposteln gesprochen hat : « Den Frieden hinterlasse ich Euch, *meinen* Frieden gebe ich Euch » (Joh. 14, 27). Im Vertrauen auf diese Verheißung bittet der Priester, Christus möge nach seinem Willen, d. h. wie er es angeordnet und eingesetzt habe, *seine Kirche* in *Frieden* und *Einigkeit befestigen*. Unter dem Ausdrucke « seine Kirche », sind vor allem die der heiligen Messe beiwohnenden Gläubigen verstanden. « *In Frieden* » befestigen, d. h. in der richtigen, gottgewollten Ordnung, in der Über- und Unterordnung der einzelnen Glieder der Kirche, so daß die Gläubigen dem Papste, den Bischöfen und ihren Gehilfen, den Priestern, die Kinder den Eltern, die Untergebenen den Vorgesetzten Ehrfurcht und willigen Gehorsam erweisen.

« *In Einigkeit* » befestigen, d. h. in lebendigem Glauben und in der gegenseitigen, *geduldigen Liebe*, deren Vorbild die Liebe Christi bildet. Und zwar möge und soll dies eine Wirkung der heiligen Kommunion werden. Die Kirche wünscht daher dringend, daß die Gläubigen in der heiligen Messe, der sie beiwohnen, die heilige Kommunion, *wenigstens geistlicher Weise* empfangen. Dies sollen sie mit Sehnsucht nach Einigkeit im Glauben und in der gegenseitigen Liebe und mit Bereitwilligkeit zum Gehorsam gegen die Vorgesetzten tun, allen Haß und alle Abneigung und allen Neid und Ungehorsam ablegen, nach dem Worte des göttlichen Meisters : « Wenn Du Deine Gabe zum Altare bringst und Dich daselbst erinnerst, daß Dein Bruder

etwas wider Dich habe, so laß Deine Gabe allda vor dem Altare und geh' zuvor hin und versöhne Dich mit Deinem Bruder und dann komm und opfere deine Gabe » (Matth. 5, 23).

Als Zeichen dieser einigenden, wohlwollenden, verzeihenden und geduldigen Liebe galt in früheren Zeiten der *Friedenskuß*, den nach diesem Gebete der Diakon vom Priester als dem Stellvertreter Christi, also von Christus selbst, erhielt und dann dem Volke brachte, den die Gläubigen einander gaben. Als Erinnerung daran haben wir heute noch den *Friedens-Amplex*, den der Priester dem Diakon und dieser dem Subdiakon gibt, und das « instrumentum pacis », das Friedensgefäß, welches an Stelle der Patene den Meßdienern und an manchen Orten dem Volke zum Kusse dargereicht wird. Der Priester fürchtet aber, er könnte vielleicht durch nachlässige Erfüllung seiner Pflichten, vielleicht durch schlechtes Beispiel schuld sein, daß die Gläubigen untereinander zu wenig geduldige Liebe haben, deshalb betet er: « Siehe, o Gott, nicht auf meine Sünden, sondern auf den Glauben Deiner Kirche », auf den lebendigen Glauben, den die Gläubigen eben dadurch bekunden, daß sie dem heiligen Liebesopfer andächtig beiwohnen.

b) Das zweite Gebet fleht, Christus möge uns durch die heilige Kommunion den *Frieden mit Gott* erhalten und vermehren, die richtige Ordnung zu Gott, und *dadurch* das übernatürliche, *ewige Leben* in uns *bekräftigen*, damit wir vor dem *ewigen Tode bewahrt bleiben*. Das Gebet stützt sich auf den *Glauben*, daß Jesus Christus der Sohn des *lebendigen* Gottes ist, auf den Glauben, daß er nach dem Willen des himmlischen Vaters durch seinen Tod der Welt *das ewige Leben* wieder schenkte. « Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes » (Matth. 16, 16). « So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern *das ewige Leben* haben » (Joh. 3, 16). Den Erlösungstod hat Christus unter Mitwirkung des Heiligen Geistes gelitten. « Christus hat sich selbst *im Heiligen Geiste* (in Kraft seiner unendlichen Liebe) als ein unbeflecktes Opfer Gott dargebracht » (Hebr. 9, 14). Dieses ewige Leben wird in uns besonders *durch den heiligsten Leib* Jesu Christi in der heiligen Kommunion erhalten und bewahrt. « Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; wer von diesem Brote ißt, der wird leben in Ewigkeit » (Joh. 6, 51). Der Priester bittet darum, daß Christus durch seinen hochheiligen Leib und sein hochheiliges Blut ihn bewahren und behüten möge vor dem Gegenteil des

ewigen Lebens, vor dem ewigen Tode, d. h. vor den schweren Sünden und all den Übeln, die zu schweren Sünden Anlaß, Versuchung und Antrieb sein könnten ; dann, daß er ihn stets zur *freudigen Beobachtung* seiner Gebote antreibe ; denn : « Willst Du zum Leben eingehen so halte die Gebote » (Matth. 19, 17) ; besonders *zum lebendigen Glauben ;* denn : « Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, o Gott, erkennen und den Du gesandt hast, Jesum Christum » (Joh. 17, 3) ; endlich, daß er *die Trennung* von der lebendigen Vereinigung mit ihm, *von seiner Liebe*, niemals zulasse. « Bleibet in mir und ich in Euch ; gleichwie die Rebe von sich selbst keine Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstocke bleibt, so auch Ihr nicht, wenn Ihr nicht in mir bleibet. .... Wenn jemand nicht in mir bleibt, der wird wie eine Rebe hinausgeworfen und verdorrt ; man sammelt sie, wirft sie in's Feuer, und sie brennt. .... Bleibt in meiner Liebe » (Joh. 15 ; 4, 6, 9).

c) Das *dritte Gebet* erfleht den *Gottesfrieden* in *unserem eigenen Innern.* Je näher der hochheilige Augenblick der sakramentalen Vereinigung mit Christus rückt, umsomehr kommt beim Gedanken an die eigene Sündhaftigkeit heilige, demütige Furcht über den Priester. Was wage ich Unwürdiger zu empfangen ? Wird der Genuß des Leibes unseres Herrn Jesu Christi mir nicht zum Gerichte und zur Verdammnis gereichen ? Nur das nicht ! Nein, er beteuert gleichsam, er wolle nie und nimmer einen Gottesraub (Sakrileg) begehen. Er fühlt sich keiner Todsünde bewußt. Er hofft auf Christi Güte ; er vertraut auf Christi Liebe. Wohl fühlt er noch in sich die Unordnung der bösen Gelüste, noch regt sich in ihm ein « anderes Gesetz, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet » (Rom. 7, 23) ; aber der Glaube, daß die heilige Kommunion gerade das Gegenmittel gegen « dieses andere Gesetz » ist, gibt ihm Mut. Darum fleht er vertrauensvoll, daß Christi « verklärter » Leib ihm diene als *Schutzmittel* für die Seele und den Leib, als göttliches Heilmittel, *als himmlische Arznei*, auf daß so die gottgewollte Ordnung, der Gottesfriede, in seinem Innern immer mehr hergestellt werde. Sehnsüchtig bittet er, der Geist möge über die Sinnlichkeit und den Leib immer mehr die Herrschaft erhalten, die Gelüste des Fleisches mögen dem Geiste immer mehr untertan, die bösen Neigungen geschwächt werden, der Geist immer mehr Lust und Kraft zum Guten erhalten, auch der Leib vor allen Gefahren und Unfällen bewahrt bleiben ; auch in den Leib möge immer tiefer « das Samenkorn der ewigen Auferstehung » gesenkt werden. *Das* heißt : « ad tutamentum mentis et corporis et ad medelam percipiendam ».

6. « Panem coelestem » etc. In dieser demütigen, aber tröstlichen Zuversicht nimmt nun der Priester die Patene und die heilige Hostie in seine Hand und spricht dabei: « So will ich denn das himmlische Brot empfangen, Gott lobend und preisend », der solche Güte mir erweist. *Dreimal klopft er an seine Brust* und ladet nun mit der ganzen gläubigen Sehnsucht seines Herzens den Heiland ein, als himmlischer Arzt, als Wundertäter, in seine Seele zu kommen, um sie von allen Krankheiten zu heilen. Jedesmal versenkt er sich mit dem demütigen Hauptmann im Evangelium in seine Nichtigkeit, sprechend: « O Herr, ich bin nicht würdig, daß Du eingehst unter mein Dach, sondern sprich nur ein Wort, so wird gesund meine Seele! » (Matth. 8, 8.) Könnte es wohl eine Einladung geben, die dem Zustande eines jeden Menschenherzens entsprechender wäre? Endlich betet der Priester, mit der heiligen Hostie sich bekreuzend, in heiliger, zitternder Ehrfurcht, aber auch felsenfestem Vertrauen alle bisherigen Bitten nochmals zusammenfassend in das eine Wort: « Der Leib unseres Herrn Jesu Christi *bewahre* meine Seele *zum ewigen Leben*. Amen. » Er genießt das himmlische Brot und nun beginnt der göttliche Wundertäter in der Seele des Priesters die heilenden Wunder zu wirken — nach dem Maße der « fides et devotio », die das Priesterherz erfüllt. Einige Augenblicke — es sind gar kostbare! — schaut er mit den Augen des Glaubens das göttliche Geheimnis, das in seiner Seele sich vollzieht, fragend: « Wer ist zu mir gekommen? Zu wem ist er gekommen? Wozu ist er gekommen? » — anbetend, dankend, bereuend, hoffend, liebend.

7. Alsdann ruft er *voll heiliger Dankesliebe* aus: « Quid retribuam Domino etc. Wie soll ich dem Herrn vergelten für alles, was er an mir getan! » (Ps. 115, 13.) Nicht genug kann ich meinem Gott und Herrn danken für die Wunder, die er in mir vollbracht hat und vollbringt. In Demut und Dankbarkeit *wage ich es*, auch « den Kelch des Heiles zu empfangen », d. h. das heilige Blut Jesu Christi zu trinken zur Gesundung meiner Seele als himmlische Arznei zum ewigen Leben, Gott lobend und preisend, der solche Hilfe mir gewährt. Durch Christi Blut werde ich sicher aus der Hand meiner Feinde, die meine unsterbliche Seele verderben wollen, errettet; denn « das Blut soll Euch zum Zeichen sein .... wenn ich das Blut sehe, will ich vor Euch vorübergehen; die verderbende Plage soll nicht unter Euch kommen » (Exod. 12, 13) und: « Sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes » (Apoc. 12, 11).

Mit dem heiligen Kelche macht der Priester das Kreuzzeichen über sich zum Bekenntnisse des Glaubens, daß dasselbe heilige Blut, das einstens vom Kreuze Jesu Christi herab geflossen, im Kelche enthalten ist, und vertrauensvoll betet er: « Das Blut unseres Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben. Amen. » —

Wenn Gläubige, die der heiligen Messe beiwohnen, die heilige Kommunion auch wirklich empfangen wollen, teilt er ihnen jetzt dieselbe aus, damit der göttliche Wundertäter auch in ihren unsterblichen Seelen die Wunder seiner Gnade vollbringe zum ewigen Leben und damit so *die Familienliebe der Kinder Gottes* untereinander erneuert, befestigt, vermehrt werde. *Jedenfalls* sollen alle Anwesenden wenigstens *die geistliche* Kommunion erwecken.

Hernach spült der Priester den Mund mit etwas Wein, den er sich in den Kelch gießen läßt, zuvor betend: « Quod ore sumpsimus etc. Was wir mit dem Munde genossen, o Herr, laß uns mit reinem Herzen aufnehmen und aus dieser zeitlichen Gabe werde uns ein Heilmittel für die Ewigkeit. » Das heilige Sakrament wird « zeitliche Gabe » genannt, weil uns darin unter den *sichtbaren* Zeichen, den Gestalten von Brot und Wein, der heilige Leib und das heilige Blut Christi für dieses *zeitliche, sterbliche Leben* geboten wird, aber als Heilmittel, als göttliche Arznei, zum ewigen, unvergänglichen Leben. Es ist dies Gebet ein Flehen um *Beharrlichkeit*, daß wir nämlich die göttlichen Gnaden, die der göttliche Wundertäter *in uns* gewirkt hat, in reinem Herzen *bewahren* (capiamus), bis sie in ewiges Gottschauen und in ewige Seligkeit übergehen. Zuletzt läßt sich der Priester nochmals etwas Wein und auch etwas Wasser über die Finger, womit er das heilige Sakrament berührt hat, in den Kelch gießen und trinkt diese « ablutio » (Spülung). Die ganze Zeremonie ist begleitet von dem Gebete: « Corpus tuum, Domine etc. Dein Leib, o Herr, den ich genossen, und Dein Blut, das ich getrunken, hafte stets in meinem Innersten, und verleihe, daß keine Makel der Sünde in mir zurückbleibe, den die reinen und heiligen Geheimnisse erquickten, der Du lebst etc. » Es ist dies ein nochmaliges Flehen *um Beharrlichkeit* in der guten Gesinnung und *in der Wirkung*, welche die heilige Kommunion in unsern Herzen hervorgebracht hat. « *Hafte* stets in meinem Innersten » und keine *Makel*, d. h. *keine Überreste* der alten Sünden, bleibe zurück, wodurch ich versucht würde, in die früheren Sünden zurückzufallen und so die erlangte Reinheit und Heiligkeit wieder zu verlieren.

Die Bitte um Beharrlichkeit ist auch enthalten in dem sogenannten

Kommunionvers, den der Priester nach vollendeter Kommunion auf der Epistelseite aus dem Meßbuche betet. Früher, als alle anwesenden Gläubigen oder ein großer Teil derselben die heilige Kommunion mit dem Priester empfingen, wurden während der Austeilung derselben Psalmen und Antiphonen gesungen. Von diesen ist jetzt nur mehr ein Vers geblieben. Der Inhalt desselben schließt sich an das Fest oder die Festzeit und gehört deshalb zu den sogenannten Wechselgesängen.

8. Zum Schlusse der heiligen Feier verrichtet der Priester mit dem ganzen Volke die *Danksagung*, mit welcher aber immer die Bitte und die Mahnung verbunden ist, die heiligen Geheimnisse mögen fortdauern, fortwirken. Wenn auch die *äußere Feier* vorüber sei, so dürfe doch die *innere Wirkung* nicht aufhören. Der Priester ladet die Gläubigen ein, sich mit ihm *zum innigen Danke* zu vereinigen, indem er sie begrüßt mit dem Gruße: « Dominus vobiscum, der Herr sei mit Euch. » Das Volk antwortet mit: « Et cum Spiritu tuo, und mit Deinem Geiste. » Dann folgen ein oder mehrere Dankgebete. Nach denselben wünscht der Priester dem Volke nochmals den Heiligen Geist, als wollte er ihm zurufen: « Laßt uns in dieser Dankesgesinnung miteinander vereinigt bleiben », worauf er das « Ite missa est » spricht oder singt, d. h. « ziehet hin im Frieden, das heilige Opfer ist vollendet ». Das Volk bezeugt seine Freude und Zufriedenheit mit dem « Deo gratias, Gott sei Dank ».

Mit einem gewissen Gefühle der freudigen, aber immerhin demütigen Genugtuung gibt der Priester noch im « Placeat tibi » der sichern Hoffnung Ausdruck, die heiligste Dreifaltigkeit werde die Huldigung seiner priesterlichen Verrichtung, wenn sie auch vielleicht nicht mit jener Würdigkeit, die den Augen seiner göttlichen Majestät geziemt hätte, dargebracht worden, dennoch wohlgefällig aufgenommen haben und sich und allen Anwesenden in göttlichem Erbarmen zur Versöhnung gereichen lassen.

In dieser vertrauensvollen Gesinnung ruft der Priester den Segen des dreieinigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, über das Volk herab. Nach diesem Segen kehrte früher der Priester sogleich in die Sakristei zurück, auf dem Wege den Anfang des Evangeliums des hl. Johannes betend: « In principio erat verbum etc. Im Anfange war das Wort. » Jetzt rezitiert er dasselbe noch am Altare. Es ist ein *Überblick* über *das ganze Erlösungswerk*, das seinen Anfang genommen im Schoße der heiligsten Dreifaltigkeit, in *der Zeit sich offenbarte* durch die Menschwerdung des « ewigen Wortes », des Sohnes

Gottes, *vollendet wurde* im bittern Leiden desselben, « die Seinigen nahmen ihn nicht auf », *seine Wirkung ausübt* durch den Gnadenstrom in allen jenen, « die an seinen Namen glauben » und dadurch Kinder Gottes werden, und *seinen ewigen Abschluß findet* in der « Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater » und in der ewigen Glorie der Erlösten. Dieses ganze Erlösungswerk ist im heiligen Meßopfer *gefeiert* worden und so gibt uns die heilige Kirche durch dieses letzte Evangelium gleichsam *die Betrachtungspunkte* mit auf den Weg nach Hause. Sie sollen uns tagsüber an die ganze Größe und Liebe Gottes beständig erinnern, und die wunderbaren Wirkungen des heiligen Meßopfers *in uns* stets vor Augen halten, bis die ewige Wirkung desselben, die ewige Herrlichkeit der Kinder Gottes, an uns offenbar werden wird. Fiat, fiat !

Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter der Menschheit.

Darlegungen und Antworten

von Dr. theol. und phil. nat. Jakob M. SCHNEIDER, in Altstätten, Kt. St. Gallen.

I. Einführung.

Der *hl. Thomas* wirft in der I. Quaestio im herrlichen Traktate de Incarnatione, die Frage auf: « Utrum incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi? » (Art. 6.) Aus verschiedenen Gründen antwortet er mit: nein. In « ad primum » erklärt er gemäß *S. Augustinus:* « Christus venit in sexta aetate. » Der Lehrer von Hippo zählt die aetates generis humani z. B. auch auf am Schlusse der Bücher « De Civitate Dei » (l. 22). Im gleichen apologetischen Werke betont der große Kirchenvater: « Cum enim ab ipso primo homine, qui est appellatus *Adam*, nondum sex annorum *milia* compleantur, quo modo non isti ridendi potius quam refellendi sunt, qui de spatio temporum tam diversa et huic exploratae veritati tam contraria persuadere conantur? »[1] Er schreibt diese Worte unter dem Titel: « *De Aegyptiorum mendacissima vanitate*, quae antiquitati scientiae suae centum milia ascribit annorum. » Als ersten Satz läßt er folgen: « Frustra itaque vanissima praesumptione garriunt quidam dicentes ex quo Aegyptus rationem siderum comprehendit, amplius quam centum annorum milia numerari. » Der eiteln Behauptung dieser Heiden gegenüber sind dem *hl. Augustinus* nicht ganz 6000 Jahre als Alter der Menschheit von Adam bis auf Augustins Zeit eine klar umschriebene « explorata veritas ». Je nach Annahme der Lesart des hebräischen Textes oder der Septuaginta, auf deren zusammengezählten Altersjahren etc. der Urpatriarchen diese Zahl beruht, ist mehr oder weniger Zeit anzusetzen, aber immerhin unter 6000 Jahren. *Billuart* O. P. († 1757)[2] schreibt den « sex aetates

[1] *S. Augustinus*, De civitate Dei, lib. XVIII, cap. 40.

[2] Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata. Editio nova Parisiis. Tract. de myst. Ch., diss. III, a. II, § 2.

mundi » bis auf Christi Geburt « circiter 4000 » Jahre zu « juxta textum Hebraicum et Vulgatam editionem[2] ». *Tirinus* S. J. († 1636) zählt in seinem ebenfalls auch in neuerer Zeit (1882) wieder aufgelegten « In universam sacram Scripturam Commentarius » von Adam bis auf Christus anni « 4000 ». Diese Altersbestimmung bezüglich des Menschengeschlechtes wurde als kirchliche Lehre bis zum heutigen Tag durch viele Katechismen und andere katholische Lehrmittel dem katholischen Volke eingeprägt.[1] Durch das *Martyrologium Romanum* werden für den gleichen Zeitraum 5199 Jahre angesetzt, somit die Septuaginta in Rechnung gezogen, also jedenfalls die Heilige Schrift.

Seit ganz wenig Jahrzehnten verlangen nun einige Gelehrte aus dem Welt- und Ordensklerus für das Alter der Menschheit das vielfache dieser Jahre, nämlich weit über 20,000 Jahre, über 100,000 Jahre, 200,000 Jahre und noch mehr, je nachdem sie irgend einem der modernen Geologen in seiner Bestimmung für das Alter der *Zeit der großen europäischen Gletscher*, d. h. der Eiszeit folgen. Es ist nämlich mit Sicherheit und aus verschiedenen Orten bewiesen, daß die Menschheit schon wenigstens vor der letzten Epoche der Eiszeit in Europa gelebt hat. Die genannten neuen, bei genauem Zusehen exegetisch und psychologisch ungeheuer weittragenden Altersangaben werden seit einiger Zeit nicht nur wissenschaftlich diskutiert und auf ihre Grundlagen geprüft, sondern (teilweise unter ausdrücklicher Verachtung der christlichen Tradition) als feststehende Wahrheit in Priesterzeitschriften und in Blättern für das katholische Volk popularisiert. Unsere Überzeugung, daß daraus mit der Zeit innerhalb der katholischen Kreise zweifellos mehr als nur bedenkliche Konsequenzen gezogen werden, hat die Bestätigung durch Tatsachen erfahren, rascher als wir dachten. Ist es erlaubt, daran zu zweifeln, daß entgegen der formellen Lehre der Heiligen Schrift Adam und Eva wirklich das erste Menschenpaar waren ? Hatten sonst die vorhergehenden Menschen und die von ihnen abstammten, nie gesündigt ? Den Erlöser also nicht nötig ? Jedenfalls hatten sie keine Sünde von Adam erben können ! Pfarrer Dr. Hrodegh schrieb in die « Christlich-pädagogischen Blätter », Wien, Jahr 1920 : « Die Geologen werden es mit ihren ungeheuren Zahlen bei der Eiszeitberechnung wohl noch billiger geben : *Eine* Eiszeit muß unbedingt gewesen sein und ihre Dauer wird den Zeitraum von 4000 bezw. 6000 Jahren um ein sehr beträchtliches erweitern. Das steht fest, und

[1] Das Alter des Menschen ist *sekundäres* Objekt der Offenbarung und kirchlichen Lehrtätigkeit.

wer sich dagegen ablehnend verhält, untergräbt seinen Unterricht selbst und schmiedet den Feinden eine Waffe, den Religionsunterricht aus den öffentlichen Schulen zu bannen. Der Verfasser will es nicht verhehlen, daß dadurch den Theologen die *Schwierigkeiten erwachsen, Adam und Eva als spezielles erstes Menschenpaar* im landläufigen Sinne zu halten und einen *sehr langen* Zeitraum zwischen den ersten Menschen und Christus mit dem unantastbaren Dogma des peccatum originale zu überbrücken ! Daran wagt der Verfasser nicht zu rühren ; denn das ist Sache gelehrter Theologen, die jetzt unbedingt dem neuen Wissenszweige Rechnung tragen und einen klaren Standpunkt ihm gegenüber fixieren müssen. Über diese Differenzpunkte werden die Religionslehrer an den Mittelschulen von geweckteren Schülern häufig interpelliert werden. Sie *negieren*, hieße sich diskreditieren ! [1] Er hätte sich allerdings auf den Sulpicianer Tanquerey berufen können, den ohne Widerlegung in der « Theol.-prakt. Quartalschrift », Linz (1925) Dr. Stephan Richarz S. V. D., früher in St. Gabriel, Mödling–Wien, zitiert mit den Worten : « Hucusque homines extitisse in tertiaria epocha non probatum fuit ; si autem aliquando probaretur, admitti potest homines Adamo anteriores omnes periisse ante protoparentum creationem. . . . . » [2] Andere geben den Ungläubigen zu, daß der Mensch in so langer Zeit langsam aus einem Zustande mit noch stark affenähnlichem Gehirn ohne Möglichkeit einer Wortsprache sich zum sprechenden Menschen entwickelt habe. *Wir* sagen, daß der *hl. Thomas* seine reichhaltigen und großartigen Abhandlungen über die Erschaffung von Adam und Eva als den ersten Menschen und über ihre Begabung in den betreffenden Quästiones [3] auch für unsere Zeit stichhaltig geboten hat, und daß sie auch zum Gebrauch für die Predigt und für die Schule mehr studiert werden sollten. Für den weitern Verlauf des *Vatikanischen Konzils* wurde folgende Verurteilung zur Annahme formuliert : « Si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit, anathema sit ! » [4] Nach Hurter S. J. hat das Concilium Coloniense die Erschaffung von Menschen außerhalb Adams und des von ihm abstammenden Menschengeschlechtes als Irrtum verurteilt und verworfen. Jene These ist also übel angebracht.

[1] Pag. 71 f.

[2] Pag. 85.

[3] Summa theol. pars. I.

[4] I De doctrina catholica. Cap. II. Canones : de hominis natura et origine. Das dürfte also auf's Neue auf die Traktanda gesetzt werden bei der Fortsetzung des nach der IV. Sessio suspendierten Vatikanischen Konzils.

Ich fühlte mich oft gedrängt, eine neue Lösung zu suchen, und ich war und bin überzeugt, daß sie sich finden lasse. Sie besteht in dem wissenschaftlichen Nachweise, daß die wenigen voneinander sehr verschiedenen geologischen Systeme, auf deren Grund verschiedene große Zahlen für das Alter des Menschengeschlechtes aufgestellt wurden, trotz vieler anerkennenswerter und bester Forschungsarbeit wesentliche Irrtümer enthalten. *Die Aufdeckung dieser Irrtümer wird ergeben, daß die christliche Tradition über das Alter des Menschengeschlechtes geologisch haltbar ist.* Ich sagte bereits in verschiedenen Artikeln und Vorträgen, daß noch kein einziges hypothesenfreies, geologisches Resultat, also noch kein einziger, tatsächlicher, geologischer Beweis gegen die genannte alte Überlieferung von irgend einem der weltberühmten, führenden Forscher vorgebracht wurde. — Nach sehr vielen Studienarbeiten in der gletscherreichen Schweiz und in Schweden (ferner in Finnland, Deutschland und Frankreich) habe ich in bisher sechs Vorträgen an Naturforscher-Tagungen vor Geologen, Geophysikern und Astronomen, meistens Nichtkatholiken, unwiderlegt in den Diskussionen exakte Nachweise dargelegt bezüglich der Unrichtigkeit der autoritativsten « Resultate ». [1] Das nur als Zeichen, daß die Gegengründe sachlich sind.

Zu einigen *theologischen* Sätzen in meinen früheren schriftlichen Ausführungen brachte die *Paderborner* Zeitschrift « *Theologie und Glaube* » einen Gegenartikel aus der Feder des in seinem Seeleneifer alles Lobes werten *P. Wilhelm Bönner* S. J. unter dem Titel : « Katechismuslehre über das Alter des Menschengeschlechtes. » [2] P. Bönner drängt auf theologische Klarstellung der Angelegenheit. Ich glaube, daß auch viele Leser des « *Divus Thomas* » Interesse haben an der wirklichen Klarstellung der Sache. Deshalb hier folgende Erörterungen,

[1] Z. B. *Jacob M. Schneider* (Altstätten, St. Gallen), Maxima diluvialer Gletschererosion in verschiedenen Alpentälern. In « Verhandlungen der Schweiz. Naturforschenden Gesellschaft. Luzern 1924. » II. T., p. 152.

Idem : Das St. Gallische Rheintal kein Glacialerosionstal. Ibidem und in « Eclogae geologicae Helvetiae ». Vol. XIX, p. 162. Basel 1925. — Idem : Critique des bases de la chronologie de l'argile glaciaire fennoscandienne. In « Archives des sciences physiques et naturelles. 130me année. » Genève (Paris, London, New-York) 1925, p. 411. — Idem : Kritisches zu den Grundlagen der schwedischen und finnländischen Glacialton-Chronologie. In « Verh. d. Schw. N. G. Aaarau 1925. » II. B., p. 111. — Idem : Die diluviale Gletschererosion an der Via-Malastrecke, am Fläscherberg, Gonzen und Schänniserberg. In « Eclogae geol. Helv. » 1926, p. 678. — Etc. — Weitere Vorträge auf Grund neuer Untersuchungen prinzipieller Art sind in Vorbereitung.

[2] Jahrgang 1926, p. 549 ff.

die wir der Objektivität halber in die Form einer Disputation kleiden, in welcher P. Bönner als Opponent und meine Wenigkeit als Defendent auftritt.

Unter O zitiere ich die Worte des hochw. P. Bönner; unter R folgen meine Antworten. Man möge mir erlauben, in einer der Antworten einzelne hervorragende aktuelle Beispiele der Entstehung geologischer großer Zahlen einzuflechten, deren Widerlegung ich anschließe. Es wird das im III. Teil geschehen. Auch die Ur-Anthropologie und Psychologie wird mit einigen Worten gestreift.

II. Klärung unrichtiger Meinungen und Begriffe.

O. « Mit Recht kann Schneider eine Tradition (eine Katechismusüberlieferung, wie er es nennt) für sich in Anspruch nehmen, es fragt sich nur, welche theologische Qualifikation dieser Tradition zukommt. Das ist der Kernpunkt der Frage » (550). [1]

R. Ich schrieb: « Der Katechismus richtete sich nach der Überlieferung. — Das ist das Wesentliche, für dessen Erhaltung wir alle unsere Anstrengungen machten. Pfarrer M. verlangte, daß die Überlieferung verlassen werde, gerade wie Dr. Obermeier usw., und diesem Angriff stellten wir die Verteidigung der Tradition gegenüber, und wir werden mit Gottes Hilfe in der Verteidigung fortfahren. » [2] Das ist der ganze Satz, den O unrichtig zitiert, unmittelbar vor den soeben unter O angeführten Zeilen. Die Tradition bestand schon vor dem Katechismus. Ich nannte sie schon im vorhergehenden Artikel « Überlieferung der Synagoge und der Kirche [2] ». Es frägt sich also, ob und welche theologische Qualifikation dieser Tradition zukommt. Diese Tradition über das Alter der Menschheit wurde durch absolute Aufnahme in viele Katechismen auch Katechismuslehre, Überlieferung für das Volk durch den Katechismus, « Katechismustradition ». Sie ist eine christliche Tradition geworden im neuen Bunde, nachdem sie im alten Bunde vom Volke Israel festgehalten worden war.

O. « Was will er (Schneider) mit diesen Worten sagen? Sind sie ihm nur der Ausdruck für eine wissenschaftliche Meinung oder sind sie ihm die Formel für eine theologische Zensur? Seine Ansicht erhellt deutlich aus folgenden Worten: « Sogar der hl. Thomas von Aquin redet ja in wirklich freien Meinungen der erlaubten Weitherzigkeit

[1] Die eingeklammerten Zahlen nach dem Textzitat bedeuten stets die Seitenzahl.

[2] Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 1919, p. 210.

das Wort, um freie Hand zu haben gegen den Unglauben. Doch verstehe man wohl : nur in wirklich freien Meinungen. » Nach Schneider ist also die Lehre über das Alter des Menschengeschlechtes keine wirklich freie Meinung in theologischem Sinne. Das gleiche geht auch aus der ganzen Art und Weise seiner Polemik hervor ; sie soll eine Apologetik der kirchlichen Lehre sein » (550).

R. Ich schrieb tatsächlich : « Daß die sündige Menschheit nur etwa 4000 Jahre lang vor der Geburt des göttlichen Sohnes der unbefleckt empfangenen Jungfrau bestand, ist also offenbar allgemeine Katechesenlehre in weiten Gebieten. — Das *Martyrologium Romanum* zählt am 25. Dezember für die vorchristliche Zeit 5199 Jahre. Wir hätten es lieber gesehen, wenn auch die Katechismusangaben sich nach der um ein gutes Jahrtausend umfangreicheren Zahl des römischen Martyrologiums gerichtet und nach oben aufgerundet hätte, also auf ungefähr 5500 vor Christus — aus apologetischen Gründen (z. B. wegen den assyriologischen Hypothesen). Sogar der *hl. Thomas von Aquin* redet ja in wirklich freien Meinungen der erlaubten Weitherzigkeit das Wort, um freiere Hand zu haben im Kampfe gegen den Unglauben. Doch verstehe man das wohl : nur in wirklich freien Meinungen ; damit ist aller Liberalismus abgeschnitten. Das Martyrologium huldigt keineswegs dem Liberalismus. » — Ich habe also den *hl. Thomas von Aquin* genannt und den Kontext geschrieben, nicht zum Zwecke der Zensur der bekämpften Lehre, sondern um nahezulegen, daß in kommenden Katechismusangaben die bezeichnete höhere Zahl gedruckt werde, statt « 4000 Jahre ».

O. « Sein (Schneiders) Ausdruck « Verteidigung der Tradition » will sagen : Es gibt außerhalb jener Spannweite, die die Tradition gestattet, keine sententia libera. Indem er die Behauptung, es gebe in dieser Angelegenheit keine sententia libera, für seine ganze Einstellung grundlegend und sich damit zum bewußten Verteidiger des katholischen Glaubens macht, belastet er das Gewissen aller derer, die sich nicht zu seiner wissenschaftlichen Einstellung durchringen können und das in einer Sache, die nach meiner Meinung gar kein Gegenstand des religiösen Gewissens ist. Die Ausdehnung der Glaubenspflicht auf diese Anschauung ist nämlich durchaus nicht so einfach und selbstverständlich, daß es grundlos wäre, im Rahmen einer solchen Untersuchung auf ihre dogmatische Berechtigung einzugehen » (553). « Die allzu enge Auffassung der biblischen Chronologie ist aber nur eine von den Quellen, aus denen sich die befremdenden Ansichten

Schneiders herleiten. Die andere scheint mir eine gewisse Unklarheit über den Begriff der Tradition zu sein, mit der er fortwährend arbeitet » (559). « Wenn wir also neuen Arbeiten Schneiders mit Spannung entgegensehen und uns freuen, wenn ihm der Nachweis gelänge, daß geologische Forschung und Katechismustradition übereinstimmen, so dürfen wir aber den klaren Nachweis erwarten, daß es sich bei dieser Frage um keine sententia libera handelt, oder aber die methodische Korrektheit, sich auf rein wissenschaftlichen Boden zu stellen und eine der vielen wissenschaftlichen Ansichten als die seine zu vertreten, ohne den Gegner theologisch zu zensurieren und sich zum Verteidiger einer dogmatischen Lehre zu machen » (562).

R. Außer dem bereits angeführten Text, in Verbindung mit dem Namen des hl. Thomas von Aquin, habe ich in allen drei Artikeln in der Linzer Quartalschrift nie von sententia libera oder von sententia non libera gesprochen ; ich habe niemals und nirgends, auch nicht mündlich, in meinen vielen Vorträgen die christliche Tradition über das Alter des Menschengeschlechtes zu einer dogmatischen Lehre zu machen mir erlaubt.

2. Ich habe nirgends über den Gegner eine theologische Zensur ausgesprochen. Ich habe aber eindringlich an die Tradition, an die Konsequenzen und an die Aufrichtigkeit erinnert.

3. Die Opposition gegen meine theologische Einstellung zur Frage über das Alter der Menschheit begeht den großen dogmatischen Irrtum : *a*) daß sie sententia non libera und « katholischer Glaube » miteinander verwechselt ; *b*) daß nach ihr eine Darstellung der genannten Tradition als sententia non libera « die Ausdehnung der Glaubenspflicht auf diese Anschauung » sein soll ; *c*) daß sie den Verteidiger einer sententia non libera zum « Verteidiger einer dogmatischen Lehre » macht. Das sind dogmatisch und kirchenrechtlich wesentlich verschiedene Dinge mit ganz und vollkommen verschiedenen moralischen Verpflichtungen. Was alles und einzig ist « katholischer Glaube », ist « dogmatische Lehre », fällt unter die « Glaubenspflicht » ? *Juris canonici*, canon 1323 sagt es uns in klassischer Klarheit und Bestimmtheit in folgenden Paragraphen : § 1. Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. § 3. Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit. »

4. Es ist methodisch vollkommen korrekt, eine kirchliche Über-

lieferung oder Lehre anzuführen und zu betonen, und dann zum Schutze derselben die verborgene Unwahrheit neuer gegnerischer Lehren aufzudecken, ohne zuerst nachzuweisen, daß die betreffende kirchliche Lehre sententia libera ist oder nicht ist. Ich schrieb nur für Priester, und diese können die kirchlichen Regeln kennen. Bischof Dr. *Paul Wilhelm v. Keppler* erklärte in seinem wertvollen Werke : « Die Adventsperikopen, exegetisch-homiletisch erklärt », also in einem wissenschaftlich-praktischen Buche, das unmittelbaren Stoff zur Verkündigung der göttlichen Wahrheit bietet : « Die Adventsbetrachtung geht zurück bis ins Paradies . . . . , durchmißt die langen vier Jahrtausende jenes Adventes, der der ersten Weihnacht voranging. . . . . » [1] Mit keinem Worte deutet der Bischof an, daß das nicht etwa ein Dogma ist, nicht einmal, daß die kirchliche Überlieferung auch etwas über 5000 Jahre zuläßt, wie ich es mit großem Nachdruck zu tun für gut fand. Ein *römisch-katholischer, französischer Katechismus* läßt die Kinder lernen : « Les hommes ont ils attendu le Messie longtemps ? Pendant quatre mille ans. » Das 4000 steht hier mit Worten, nicht bloß mit Zahlen. Durch viele Auflagen hindurch lehrt Weihbischof Dr. *Knecht* in seinem ausgezeichneten : « Praktischer Kommentar zur biblischen Geschichte », auch für die Lehrer ohne theologische Bildung verfaßt : « Es war im Ratschlusse Gottes bestimmt, daß die Menschheit 4000 Jahre auf den Erlöser warten sollte. Als diese 4000 Jahre vergangen oder erfüllt waren, da war « die Fülle der Zeit » gekommen. Jetzt war nämlich die Zeit der Vorbereitung erfüllt und der Erlöser sollte erscheinen. » Keine Spur von Angabe einer Qualifikation, ob diese traditionelle Lehre sententia libera oder non-libera sei. — Nun kam das in einer Reihe von katholischen Zeitungen und Zeitschriften ruhmvoll gepriesene Werk : « *Der Mensch aller Zeiten* » mit den naturwissenschaftlichen Darlegungen über das Alter der Menschheit und dem definitiven Schluß des in vielen Stücken wahrhaft großen Forschers, Hochw. Dr. *Obermaier*, mit der entscheidungsschweren, absoluten Erklärung : « Das Fossil von Mauer, das zweifelsohne wenigstens um eine weitere Eiszeit und Zwischenzeit älter ist, zwingt uns, für das erste Auftreten des Menschen in Europa überhaupt jedenfalls zur Annahme von mindestens der doppelten Ziffer, also von wenigstens 100,000 Jahren [2] (oder 3000 Generationen). Persönlich sind wir jedoch der Überzeugung, daß diese

[1] So noch in seiner *letzten*, stark veränderten Auflage, Freiburg 1917. S. 14.

[2] Zu beachten : wörtlich hunderttausend ! Es sind jedoch nur Behauptungen, keine Beweise, dafür zu Grunde gelegt.

Zahlen zu niedrig gegriffen sind. ....»[1] *Um die traditionstreuen Priester zu festigen, die Tradition der Kirche zu verteidigen und einer unter Umständen sehr bedeutenden Verwirrung vorzubeugen,* machte ich mich daran, die Fundamente dieser geologischen Alterszahlen wissenschaftlich abzudecken und die Irrtümer bloßzulegen. Deshalb war es methodisch notwendig, auf das Bestehen der Tradition und der Katechismuslehre hinzuweisen, die Spannweite der von der Tradition auf Grund verschiedener Bibelübersetzungen gebotenen Zahlen nachzuweisen, ihnen gegenüber die modernen Strömungen und « Resultate » darzulegen, und dann die geologische Kritik dieser Resultate folgen zu lassen, beginnend mit solchen, die zur Zeit des Schreibens am meisten in Kurs waren in der Literatur.

O. « Zusammenfassend läßt sich die Ansicht der Theologen ungefähr so ausdrücken : Die auf die Bibel gegründete Katechismustradition ist gegenüber allen neueren Ansichten in possessione, und es wäre unvernünftig, ohne zwingende Gründe von ihr abzuweichen. Wenn wir auch genötigt sind, die Zahlen der biblischen Tradition zu überschreiten, so werden wir uns doch auf Grund der allgemeinen Offenbarungstatsachen gerne mit den geringsten Angaben zufrieden geben, die wissenschaftlich erforderlich sind » (558).

R. Die Feststellung des « in possessione » und die Anerkennung, daß die « allgemeinen Offenbarungstatsachen » bei der Frage nach dem Alter der Menschheit auch mitzusprechen haben, rechne ich als mutige Tat in der Opposition dem verehrten P. Bönner hoch an. Daß aber « Ansichten » wie « zwingende Gründe » wirken sollen, lehne ich mit dem Recht der Logik ab.

III. Geologisches und Anthropologisches.

O. « Wenn wir auch genötigt sind, die Zahlen der biblischen Tradition zu überschreiten, so werden wir uns doch auf Grund der allgemeinen Offenbarungstatsachen gerne mit den geringsten Angaben zufrieden geben, die wissenschaftlich erforderlich sind » (558).

[1] Von mir zitiert im Artikel : « *Kritisches über das Alter der Menschheit* » in der « Theol.-prakt. Quartalschrift », Linz 1917, pag. 255-275. Ich ersuche die Apologeten und Exegeten, welche sich um die ganze Frage mehr interessieren, diesen Artikel zu lesen wegen seiner eingehenden, teils literarischen, teils geologischen und stratigraphischen Nachweise der Irrtümer der großen Zahlen, welche eine große Reihe von Geologen den Forschern Prof. Dr. Albert Heim (Zürich) und Dr. Nüesch (Schaffhausen) nachgeschrieben haben.

R. Wir sind geologisch nicht genötigt, die Zahlen der biblischen Tradition zu überschreiten. Der Ruf nach großen Zahlen für die Altersjahre der Menschheit ging von einigen Geologen aus. Die großen Zahlen wurden übertragen auf die Geschichte der Menschheit vor dem Auftreten schriftlicher Erzeugnisse, also zufolge üblichen Ausdruckes auf die Praehistoria. Das war jener Gruppe der Anthropologen sehr willkommen, welche infolge des Darwinismus und infolge der Evolutionstheorien überhaupt lange Zeiträume nötig hatten, um die Entwicklung des noch stark affenartigen « homo primigenius » zum homo sapiens irgendwie möglich zu machen. Die meisten Universitäten haben an der naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultät evolutionistische Professoren, welche auf die katholischen Akademiker einen wesentlichen Einfluß ausüben. Die weltbekannte, wissenschaftlich im allgemeinen hochstehende Wochenschrift : « Die Naturwissenschaften », nebenbei « Organ der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte » und « Organ der Kaiser Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften » ist vollständig evolutionistisch gehalten und brachte letztes Jahr eine « wissenschaftliche » Beschreibung und Bilder jener Affenart, von welcher der Mensch wahrscheinlich abstammt (gemäß der Zeitschrift). [1] Alle, welche zwar Gott zugeben, aber die göttliche Offenbarung ignorieren oder bekämpfen, alle offenbarungsfeindlichen Redaktoren der großen Weltblätter und Zeitschriften können ohne die Evolutionstheorie überhaupt nicht auskommen. Daher der Schrecken und der Widerstand gegenüber der kleinen Alterszahl der biblischen Tradition. Daher die Genugtuung bei der Aufstellung großer Zahlen. Es ist Nebensache, ob diese auf geologischem Wege aufgestellten Zahlen 10,000 oder 20,000 oder 50,000 oder 100,000 Jahre voneinander differieren ; sie sind trotz gegenseitiger Unmöglichkeit immer « Wissenschaft ». Nur eines darf die Zahl nicht sein : nicht klein. So ist also in vorliegender Frage der Terminus « wissenschaftlich » nicht immer vollwertig. Auch diesbezüglich kommt das richtige Wort des *hl. Thomas* zur Geltung : « Omne, quod recipitur, ad modum recipientis recipitur. »

Bei genauer Überlegung wird man zum Schlusse gelangen, daß es unklug, ja unverantwortlich ist, die Zahlen, die der Gegner uns bietet, ohne zielbewußte und zureichende Nachprüfung als wissenschaftlich unwiderlegbar hinzunehmen und mit ihnen gegen die Lehre der Väter zu kämpfen.

[1] Berlin 1926, S. 448, 452 etc ; S. 452 das Geständnis : « natürlich spielt hier etwas Phantasie mit .... ».

Es wird gut sein, Art und Weise und Argumente des heftigsten katholischen Bekämpfers der christlich-traditionellen Alterszahl als Beispiel zu analysieren und zu prüfen.

1. Im « *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel Mödling, bei Wien* » [1], schreibt P. Dr. *Stephan Richarz* nach Darlegung verschiedener Theorien und Unterdrückung kleiner geologischer Zahlen : « Zwei Gesichtspunkte dürften sich aber doch aus den Ausführungen mit genügender Deutlichkeit hervorheben : 1. Die 6–8000 Jahre, welche man früher aus der Urchronologie der Bibel herauslesen wollte, reichen auf keinen Fall aus. Alle Bibelforscher müssen sich damit abzufinden suchen, und es wäre sehr zu wünschen, wenn auch jene, welche heute noch eine fruchtlose Kritik an der geologischen Forschung üben, positive Arbeit leisten würden für die Ausgestaltung der biblischen Chronologie. »

Wir antworten : *a*) Jene « man » sind der große und gewissenhafte hl. Augustinus, Cornelius S. J., Billuart O. P. mit dem offiziellen Martyrologium Romanum und mit allen Kirchenvätern und katholischen Exegeten durch alle Jahrhunderte bis in die neue Zeit herauf. Diese wollten nicht ihre kleinen Zahlen aus der Bibel herauslesen, sondern sie waren überzeugt, daß Gott durch die Bibel so lehre. Diese Überzeugung haben in der Kirche viele bis zur Gegenwart. *b*) Nachdem P. R. die Grundlagen der biblischen Chronologie überhaupt verworfen hat, ist sein Ausdruck « für die Ausgestaltung der biblischen Chronologie » eine Täuschung. Jeder biblische Maßstab für die Urgeschichte ist damit zerbrochen. *c*) « Mit genügender Deutlichkeit » ist jedenfalls weit entfernt von Evidenz und ist ebenfalls noch entfernt von voller Klarheit. *d*) « Alle Bibelforscher müssen .... ». Gegen die christliche Tradition zu lehren, kann kein Priester allen katholischen Exegeten der Welt vorschreiben. Das kann nicht einmal ein Bischof oder ein Ordensgeneral. Die sichere und autoritative Lehrentscheidung ist Sache des apostolischen Stuhles. *e*) « Reichen auf keinen Fall aus ». Das trifft nur dann zu, wenn man die kleinen Zahlen vorsätzlich verwirft oder verschweigt. Zu den am meisten zitierten chronologischen Zahlen für das Alter der Menschheit, der ersten Grundlage für geologische Berechnung des Menschenalters, gehört diejenige vom *bahnbrechenden Geologen Professor Dr. Albert Heim*, Zürich, dessen Schule

[1] I. Jahrgang. Er trägt keine Jahrzahl, wohl aber das Imprimatur des Provinzials vom 12. März 1922 und des erzbischöflichen Ordinariats vom 16. März 1922.

Forscher für alle fünf Weltteile gebildet hat. Auch meine Wenigkeit zählt zu seinen Schülern. Im Jahre 1920 schrieb nun P. *Richarz :* « Man könnte aus den Heimschen Grundlagen und gestützt auf seine eigenen Angaben, nach denen das Resultat um 50 % verringert werden kann, sogar auf einen Minimalwert von 5000 Jahren zurückgehen. Wenn dazu sich aber niemand verstehen wird, so zeigt das eben, daß die Methode unbrauchbar ist. » Im « Missionsjahrbuch » verschwieg P. Richarz dieses Minimum ganz. Also, weil niemand ein solches geologisch mögliches Minimum, das so gut zur genannten christlichen Tradition paßt, anerkennen will, deshalb ist die Methode zu verwerfen, nach welcher es erzielt wird ? Das ist unstatthafte Verwerfung der objektiven Logik, sofern sie zu subjektiv unangenehmen Schlüssen führt. Der *Aquinate* stellte in jedem Falle die Logik über die Personen und nicht die Personen über die Logik. Es ist übrigens unwahr, daß niemand zu einem Minimum der genannten Art steht. Ich habe an einer Naturforscher-Tagung vorgetragen : « Wäre *Heims* Rechnung gemäß seinen Ansätzen konsequent ausgebaut worden, so wären als zulässiges Minimum nicht einmal ganz 5000 Jahre herausgekommen, eine Zahl, welche der Frische vieler Moränen und vieler Schliffe und Schrammungen und den oft sehr dünnen, nicht künstlich geförderten Humusdecken und dem nicht auffallend oftmaligen, natürlichen Vegetationswechsel besser entsprechen würde. » Die Forscher nahmen das ohne Widerspruch hin. Heims rechnerisches Minimum ist auch im ganzen Jahrzehnt, das den Untersuchungen und Berechnungen Heims folgte, von keinem Geologen als unmöglich erklärt worden.

2. P. Richarz verbreitet mit Eifer große absolute Zahlen, die er gegen die Tradition aufführt. In der « *Theol.-prakt. Quartalschrift* », Linz, schreibt er : « Somit sind wir nun durch de Geer und seine Kollegen auf brauchbare Zahlen für den Beginn der Nacheiszeit in Südschweden gekommen. » [1] Wie entstanden diese Zahlen ! Sind sie beweisbar ? Hier nur kurz folgendes : *Prof. de Geer, Stockholm,* entdeckte die gleichförmige Ausbildung der Bändertone auf weiten Gebieten in Schweden und erfand das Mittel, sie in ihrer natürlichen Aufeinanderfolge durch halb Schweden hindurch miteinander zu verbinden und zu zählen. Darauf baute er sein, wie das von *Albert Heim* ebenfalls weltberühmt gewordene *schwedische System* der Spät- und Nacheiszeit-Chronologie. Das Schmelzwasser, das unter der riesenhaften Eisdecke

[1] Jahrgang 1925, S. 273.

abfloß, strömte in das anschließende, dem zurückschmelzenden Eise beständig nachrückende, damalige fennoscandische Eismeer und führte nach *de Geer* bei der starken Frühlings-Sommerschmelze Sand und nachher nur noch feinen Ton in dieses Meer. P. Richarz sagt, mit einiger Veränderung anderen Autoren nachsprechend : « Die Frühlings- und Sommerabsätze haben zudem eine charakteristische Färbung, verursacht durch Organismen, meist Algen. So entsteht eine deutliche Bänderung und aus der Zahl der Bänder kann man die Jahre bestimmen, welche zur Ablagerung der Bändertone erforderlich waren, ähnlich wie man aus den Jahresringen der Bäume der gemäßigten Zone das Alter dieser Bäume berechnen kann. .... Somit ergibt sich für die Zeit vom Rückzug des Inlandeises von Südschweden bis zum heutigen Tage ein Zeitraum von rund 12,000 Jahren. » (Linzer Quartalschrift, 1925, S. 89-90.) — *Prof. de Geer* war so gütig, in Schweden mich selbst zu den klassischen Bänderton-Profilen, zu den sog. Jahresosen und Jahresmoränen zu führen und erklärte mir, wie ihm der erste « Gedanke zum Aufbau seines chronologischen Systems kam, das an « Sicherheit » von keinem anderen System übertroffen und kaum erreicht wird. » Was fand sich also ? Die « Frühlings- und Sommerabsätze » des Systems sind *nicht gefärbt*, sondern gewöhnlicher, grober, weißgrauer, quarzhaltiger Sand. *Darüber* kommt die gefärbte und dunkle Schicht. « Organismen, meist Algen » als Färbmittel wurden weder von de Geer noch von anderen gefunden. De Geer gestand mir [1], er wisse nicht, woher die Färbung komme. Ich hatte mir die Erforschung dieser Verhältnisse zum vorneherein als eines meiner Ziele festgesetzt. Ich konnte dann nachweisen, daß die Färbung von den vom Eise abgeschliffenen Felsarten herrührt. Die Farbschichten sind von den Jahreszeiten vollkommen unabhängig. [2] Sie konnten ebenso leicht im August oder Oktober oder Dezember, wie im Februar oder April gebildet werden, und die Sandschichtung desgleichen. Die Bändertone sind eine rein physikalische Sedimentbildung und stehen sowohl in ihrem Ursprung als in ihrer Entwicklung, ihrem ganzen Aufbau und ihrer Bildungszeit in vollendetem Gegensatz zu den Jahresringen der Bäume. Es konnte ein vollkommenes Sand-Tonband (de Geer'sche « Tonvarven »), z. B. im August, wieder eines Ende September, wieder

[1] Verhandlungen der Schweiz. naturforschenden Gesellschaft, Aarau 1925, II. T., S. 111.

[2] In der geologischen Fachliteratur kommt Anführung mündlicher Aussprachen oft vor.

eines Mitte Oktober, ein weiteres Ende November im gleichen Jahre entstehen. Es ist ganz leicht möglich, daß die 12,000 Jahre des künstlichen Systems von de Geer *in natura auf nur 4000 oder auch nur* 3000 Jahre herabsinken. Ich studierte die Tonbänderung auch in Finnland, wo *Matti Sauramo* in technischer und literarischer Hinsicht de Geers Arbeiten, dessen großen Forscherverdiensten wir übrigens gerechterweise vollste Anerkennung zollen, überflügelt hat, obwohl er de Geers System ohne kritische Sichtung übernahm. De Geer schenkte mir verdankenswertester Weise mehrere Literatur und dabei auch vergleichende Photographien von schwedischen und nordamerikanischen Bänderton-Diagramen. Wir haben zum Studium auch in unserem Studierzimmer in Altstätten Bändertone und Gesteine aus Mittelschweden, See Ragunda und Finnland (selbst aus dem Boden ausgestochen). Naturaufnahmen und Text de Geers stehen miteinander in Widerspruch in bezug auf Osen und Moränen. De Geer und Ahlman stehen in Gegensatz zueinander bezüglich wesentlichen Bedingungen der Bildung der Tonbänderung und Osen. Nach de Geer ist jedes Os eine Einjahrbildung. Aber gerade auch dann fallen mehrere Tonvarven auf je ein Jahr, denn ich fand Ose mit mehreren Tonbändergruppen, sowie solche mit mehreren groben Schichten, die in entsprechender Entfernung in je mehrere dünne, ganze Tonvarven übergehen. Daß nur wenige tausend Jahre seit Verschwinden der Eisdecke in Schweden und Finnland verflossen sind, drängt sich auch auf durch die Tatsache, daß die dortigen Gletscherschliffe und Ose noch ungemein frisch sind und daß z. B. die finnischen langgestreckten Salpaulselkä nur eine ganz überraschend dünne, unmöglich alte Humusdecke tragen. Manche günstigst gelegene Felsflächen sind noch nicht einmal von Flechten, Algen oder Myxomyceten überzogen in beiden Ländern. De Geers Charakterisierung der Tonvarven ist aus verschiedenen Gründen unrichtig, und seine Zahl 12,000 Jahre, heute überall kolportiert, wie früher die unrichtigen «16,000 Jahre» Albert Heims und die «20,000 Jahre» Nüesch's, die wir vor 10 Jahren eingehend widerlegten, ist künstlich gebaut. De Geers System widerspricht den nachgewiesenen natürlichen Tatsachen und widerspricht zum Teil sogar sich selbst.[1] Mehreres darüber bringen wir an anderen Orten.

[1] Dr. theol. *Franz Rauch* verbreitet die Irrtümer nach P. Richarz sogar in zwei Schriften « zum Unterrichtsgebrauche an Gymnasien, Realschulen und verwandten Lehranstalten » und « für Gebildete aller Länder » (Graz 1924 und 1925). Es ist schade um den sonst mehrfach sehr guten Inhalt dieser Schriften für Österreich.

3. P. Dr. *Stephan Richarz* lehrt ferner: « Eine andere Methode der Altersbestimmung hat durch die Anwendung der de Geer'schen Untersuchungen auf Nordamerika wieder erhöhte Bedeutung erlangt. Es ist jene, welche aus der Tätigkeit der Niagarafälle seit dem Abschmelzen des Eises abgeleitet wird. — Es ist dabei vorausgesetzt, daß 1. überall Gestein von derselben Beschaffenheit durchschnitten wurde; das trifft tatsächlich zu; 2. müßte man wissen, ob stets dieselbe Wassermenge von derselben Höhe herunterfiel. Man kann nun mit Bestimmtheit sagen, daß die Wassermenge nie größer war als heute, und daß das Wasser auch niemals eine größere Fallhöhe hatte, daß also das Rückschreiten der Fälle niemals rascher vor sich ging als heute. Somit ist die Zahl 8000 sicher ein Minimum. Im Gegenteil spricht alles dafür, daß anfangs die Fallhöhe des Wassers geringer war, und daß vor allem die Wassermenge nicht so bedeutend war wie heute, indem nur der Eriesee und ein anderes im Süden gelegenes, jetzt erloschenes Seebecken über den Niagara entwässert wurde, während in der Gegenwart die Fälle von den vier großen Seen ihr Wasser bekommen. Die beiden Geologen *Kindle und Taylor* — kommen zum Schlusse: « Wenn wir überall den Maximalbetrag des Rückschreitens annehmen, so mag die Bildung der Niagaraschlucht (unterhalb der heutigen Fälle) 20,000 Jahre beansprucht haben; wenn wir einen geringeren Betrag des Rückschreitens annehmen, so mag es 30,000 bis 35,000 Jahre gedauert haben. Schätzungen von 7000 bis 12,000 Jahren sind sicher zu niedrig. » Geologisch kann man ziemlich genau den Beginn der Niagaraschlucht bestimmen. Somit sind vom Beginn des Eisrückzuges aus den östlichen Vereinigten Staaten bis zum Beginn der Tätigkeit der Niagarafälle 4000 Jahre verflossen, also vom ersten Zeitpunkt bis heute, wenn wir die von Kindle und Taylor noch zugelassene Mindestzahl verwerten, 24,000 Jahre. » So P. Dr. Richarz in der betreffenden Priesterzeitschrift.

Was haben die vielen traditionstreuen Priester gedacht, welche all das und noch anderes ohne Möglichkeit der Widerlegung in der Linzer « Theol.-prakt. Quartalschrift » gelesen haben? *Sankt Thomas* hat die Wahrheit so hoch geschätzt, daß er sogar Kirchenväter widerlegte, wo er Irrtümer fand, auch wenn es sich nicht um ein Dogma handelte. Eine ganze Kette von Irrtümern findet sich aber in den wortgetreu zitierten Sätzen des hochw. P. Richarz. Um Raum zu sparen, nehmen wir hier bloß wenige notwendige Korrekturen vor. Zuerst den an obige Zitate unmittelbar anschließenden Satz: « ....

24,000 Jahre. Es ist das eine neue Illustration der großen Zahlen, welche wir übereinstimmend in beiden Erdhälften finden, Zahlen, die weit über das hinausgehen, was man in früherer Zeit nach der biblischen Urchronologie annahm.» *a*) Da kommt also wieder die suggestive Täuschung, als ob die biblische Urchronologie seit einiger Zeit allgemein verworfen würde in den christlichen Kreisen. *b*) Es ist übersehen, daß die Eiszeit-Ausdehnung *in Nordamerika und in Europa nicht die gleiche* war. Mitteldeutschland, südlich von Zittau, Dresden, Weimar, Duisburg, Südwestdeutschland, Frankreich, Spanien, Italien, Österreich, Südrußland waren in der Eiszeit eisfrei und pflanzenbewachsen, ausgenommen der Nordrand der Lombardei, überhaupt ein schmaler Rand um die Alpen und die höheren Gebirge. Nordamerika dagegen war mit dem Rieseneismantel bedeckt bis zum 38. Breitegrad, der in Europa die Südspitze Italiens streift und die Insel Sizilien durchschneidet. Südlich des Niagara und Eriesees hatte das Eis eine Einbuchtung, und doch reichte auch dort das Inlandeis bis etwas unterhalb der Höhe von Neapel. Nun aut-aut. Gelten für die Entwicklung und Schmelze des viel größeren amerikanischen Eises nicht die gleichen Zeiträume, wie für das Eis Europas, so ist der obige Satz des P. R. mit dem «übereinstimmend» falsch. Schmolz jedoch die Rieseneismasse in Nordamerika in der gleichen Zeit ab, wie in Europa, dann muß sich für Nordamerika auch das kleine, geologisch und geophysikalisch mögliche Minimum ergeben wie für Europa, wenn man für Europa nichts verschweigt.

In den folgenden Punkten wenden wir uns nun speziell dem *Niagara* zu. Geben wir einmal die Wasserverminderung zu, so bleibt der Umstand zu beachten, daß in der ersten Periode das Wasser *die Grundmoräne* aus dem Niagarabett fortschwemmen mußte. Ein bestimmter Fluß mit schlammigem und geröllführendem Wasser bringt bedeutend mehr Fels weg als ein zehnmal wasserreicherer Strom mit bloßem, reinem Seewasser. *d*) War der Fall weniger tief, dann ergab sich ein weiterer Vorteil. Massiger aufstürzendes Wasser zerstört wesentlich mehr Mergelwände und Fels als in hohem Falle mehr zerstäubendes Wasser, sogar wenn dieses weit reichlicher wäre. *e*) Bei der Insel Goat Island kehrt sich der Niagarawasserstrom fast in rechtem Winkel *plötzlich nach rechts*.[1] Es war demgemäß in jener Richtung eine Vertiefung, eine schon bestehende Rinne. Diese wurde natur-

[1] Das zeigen alle Spezialkarten und die Fliegeraufnahme, die vor mir liegt.

notwendig schon von allen früheren Wassern benützt, möglicherweise auch von subglacialen Schmelzwassern, wie ja heute viele starke Schmelzwasserströme *unter* dem Grönland-Rieseneis fließen und in den Fjorden sich ins Meer ergießen. Der zeitliche Beginn des Niagarafalles kann also schon in die Eiszeit oder *vor* die Eiszeit fallen ; er ist uns ganz unbekannt. Das Wasser strömt notwendig den Niederungen zu. Große Wasser gab es bereits in der Voreiszeit, als der immer massiger fallende Winterschnee in der Sommersonne schmolz, bis schließlich der Riesengletscher heranrückte. *f*) Es ist desgleichen ein Irrtum, « daß 1. überall Gestein von derselben Beschaffenheit durchschnitten wurde. Das trifft tatsächlich zu. » Es ist das Gegenteil richtig. Daß die oberste Schicht, in welcher der *Niagara* strömt, sehr verschieden widerstandsfähiger Beschaffenheit ist, beweisen die unregelmäßigen Kalksteinschwellen, die verschiedenen Inseln und Inselchen im Strombett und die ganz unregelmäßigen Formen an den Sturzkanten, nach der Umbiegung die unregelmäßigen Formen der Uferränder. Die ungefähr 50 Meter hohe Felswand, über welche die Wasserströme in die Tiefe fallen, besteht geologisch im Großen aus *vier* verschiedenen Gesteinsarten, welche an Widerstandskraft voneinander, teils nur graduell, teils wesentlich verschieden sind. Die untersten, etwas über 20 Meter, sind Medinasandsteine und Medinamergel ; dann folgen aufwärts wenige Meter Clintonkalk ; darüber mehrere Meter Niagaramergel und auf diesen lasten mehrere Meter Niagarakalk. Die Konsequenzen sind folgende : Die nach dem Aufsturz zurückpeitschenden und scharf aufspritzenden Wassermassen schlagen und bröckeln die leicht zerreibbaren und absplitternden Mergel weg. So werden immer wieder die Platten des Clintonkalkes und des etwas jüngeren Niagarakalkes unterwaschen und unterhöhlt und brechen jeweilen in unregelmäßigen Abständen ab. Die anfänglich längere Zeit vom Strom mitgeschwemmte Grundmoräne (Decke von über 50 Meter ?) muß beim Aufspritzen eine vielmal größere Wirkung gehabt haben. Vor einigen Jahrhunderten (4-5) war der Kanadische Fall (heute Hufeisenform) noch rechts von der Teilungsinsel. Die beiden Stromarme flossen damals in ein einziges, viel schmäleres Bett zusammen und bildeten als einziger Strom einen einfachen, also wasserreicheren und wirksameren Fall. Noch viel mehr wurden aber Fall und Wirkung verstärkt einst durch die frühen postglacialen sommerlichen Schnee-, Firn- und Eisschmelzwasser. Wenn es in der *Schweiz* im Sommer monatelang keinen Tropfen regnet, führen Reuß, Rhein und Rhone *großes Wasser* infolge der in der Wärme stark

wachsenden Firn- und Gletscherschmelze. Das wissen alle Fachmänner. Kindle und Taylor leben nicht in einem Gletscherlande. — Als weiterer wesentlicher Faktor die *Hochwasser* außergewöhnlicher Art! *Albert Heim* berichtet in seiner klassischen « Geologie der Schweiz »[1]: « Im Gebiete der flachen Molasse bilden die sich einschneidenden Bäche oft kleine Wasserfälle vom Typus *Niagara :* Festere Nagelfluh, Sandstein oder Kalkbänke bilden die Schwellen. In den darunter liegenden Mergeln entsteht Unterhöhlung. Jährliches Rückwärtsbrechen im Tößgebiet 20–60 cm (also etwas weniger als beim Niagara). Ein ungewöhnlich starkes *Hochwasser* leistet indessen in 2 Stunden mehr als 10 bis 20 gewöhnliche Jahre. In den Mittagsstunden des 12. Juni 1876 .... einige Wasserfälle im Küsnachtertobel sind damals *in zwei Tagen um 20 Meter zurückgewandert* (normal jährlich nur 20–30 cm). »[2] *Die vervielfachte Abbruchwirkung stark vermehrten Wassers ist damit* **unwiderlegbar bewiesen.** Heute verteilt sich das Wasser des kanadischen Falls auf 912 m, des amerikanischen auf 304 m Breite. Vor etwa 900 Jahren stürzten beide Ströme über eine gemeinsame Felskante, welche höchstens etwa 155 m breit war, denn das ist die heutige maximale Schluchtbreite auf jener Strecke. Der Fall führte demnach während den früheren Jahrtausenden zusammengedrängt über eine zirka 155 m breite Felskante ebensoviel Wasser als heute über 912 m, wenn wir den wasserärmeren amerikanischen Teil noch wegrechnen. Der Fall war demzufolge notwendig, sogar ohne das amerikanische Betreffnis, 5,8 Mal wassermächtiger als heute, über 6 Mal mit demselben und mit demjenigen, das durch industrielle Kanäle dem breiten Strom schon seit geraumer Zeit entzogen wird. *Das war Hochwasser von gewaltiger, aber damals regelmäßiger Größe* und mußte Kindles und Taylors 20,000 bis 35,000 Jahre bis auf wenige Jahrtausende der Bildungsdauer der Schlucht verkürzen. Dazu muß die noch bedeutend größere Wassermasse und die Moränenabschwemme bei der Eisschmelze der ersten postglacialen Periode, sowie der Effekt außergewöhnlicher meteorologischer Wetterkatastrophen gerechnet werden. *Damit kommt man zum Resultat, daß die ganze Niagaraschlucht bis zum heutigen Doppelfall möglicherweise schon in etwa 3500 Jahren gebildet wurde.* Lange Zeit hindurch galten die etwa 7000 bis 10,000 Jahre für die Bildungsdauer, welche *Woodward* und *K. Gilbert* gemäß der Rück-

[1] Leipzig 1916, Band I, S. 418.

[2] Also tatsächlich in zwei Tagen soviel erodiert durch Hochwasser als normal in 100 Jahren.

schreitungsziffer zwischen den Jahren 1842 bis 1875 gewonnen hatten, ohne die soeben genannten, früher wirksamen, wichtigen Faktoren miteinzubeziehen. Auch um den Preis eines Lehrstuhles könnte kein Geologe und kein Geophysiker wirklich beweisen, daß die Bildungsdauer der nacheiszeitlichen Niagaraschlucht *angesichts aller Faktoren* mehr als 3500 bis 5000 Jahre beansprucht habe. Meinungen, Ansichten, Eindrücke, Anschauungen, Schätzungen, ferner Hypothesen mit unklaren Unterlagen, mit einem einzigen unsicheren Faktor, mit unbeweisbarer Bedingung darf der Theologe niemals als Beweis betrachten.

Das nacheiszeitliche Delta des Mississipi wurde seit langem auf nur etwa 4000–5000 Jahre berechnet. —

Betreffs einer sachlichen Berechnung der gesamten Eiszeit ist von den Geologen noch wenig geschehen. Wir haben bezügliche Untersuchungsarbeiten begonnen auf Grund gewisser Verhältnisse der modernen Gletscher gegenüber den eiszeitlichen Gletschern an den gleichen Stellen [1], sowie auf Grund der Materialeinschwemmung von Flüssen, die schon vor der Eiszeit vorhanden waren. [2] Ferner behandelte ich einen Teil der Frage in der Zeitschrift « *Natur und Kultur* » [3] unter dem Titel: « Über die Dauer der Eiszeit » (mit Berichtigung anderer Irrungen des P. Richarz). Die sämtlichen riesengroßen Gletschervorstöße dauerten laut Schlifferössen und Endmoränen nur kurze Zeit. Die Interglacialperioden samt unserer Nacheiszeit können laut Flußdeltas und gemäß den Verhältnissen der heutigen Gletscherbecken desgleichen zusammen nur kurze Dauer gehabt haben.

4. P. Dr. Stephan Richarz betonte in seiner Bekämpfung der christlichen Tradition: « .... 24,000 Jahre. Es ist das eine neue Illustration der großen Zahlen, welche wir übereinstimmend in beiden Erdhälften finden, die weit über das hinausgehen, was man in früherer Zeit nach der biblischen Urchronologie annahm. » (Linzer Quartalschrift, S. 276.) Sechs Seiten nachher schreibt er: « *Marcellin Boule* gibt in seinem ausgezeichneten Werke *Les Hommes fossiles* auf S. 60 eine Zusammenstellung der zahlreichen Versuche zur Altersbestimmung. Seine eigene Meinung ist: Man kann das Ende der Herrschaft der Eiszeit in Frankreich, den Abzug des Renntiers und den Anfang der

[1] *Jac. M. Schneider*, Relatives Alter und Erosion der modernen Alpengletscher. In Verh. der Schweiz. Natur.-Ges. Freiburg 1926. (Hierin nur die Methode gezeichnet.)

[2] Idem. Vier Flußdelta und das Problem der Alpenrücksenkung, ib. 1926.

[3] Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, Wien, München 1925.

neolithischen Kultur auf 10,000 Jahre schätzen. » (l. c., S. 282.) Sind 10,000 Jahre übereinstimmend mit 24,000 Jahren ? Und warum nennt P. Richarz nur die Zahl von Boule und verschweigt die mancherlei niedrigeren Zahlen ? Marcellin Boule nennt ja in jener Zusammenstellung auf Seite 60[1] als Alter der Nachweiszeit nach Berechnung bestimmter Geologen etc. folgende Zahlen : Nach Forel, 100,000 Jahre ; Croll, engl. Astronom, 80,000 Jahre (neueste Autoren dagegen : vor 80,000 Jahren sehr warm !) ; Osborn, amerik. Palaeontolog, 25,000 ; Nüesch, 24,000 bis 29,000 ; Penck, deutscher Geograph, 20,000 ; Sollas, engl. Geolog, 17,000 ; Hiks, amerik. Geolog, 15,000 ; Heim, schweiz. Geolog, und G. de Mortillet, franz. Praehistoriker, 16,000 ; Prestwich, engl. Geolog, 8000- 10,000 ; R. S. Woodward, Gilbert, Russel, Winchell, E. Andrews, Emerson, amerikanische Geologen, 7000 bis 10,000 ; A. M. Hansen, norweg. Geolog, 7000 bis 9000 ; Rutot, belg. Geolog und Praehistoriker, 7000 bis 8000 ; Warren Upham, engl. Geolog, 6000 bis 10,000 ; Holst, schwed. Geolog, 5000 bis 6900 ; Arcelin und Ferry, franz. Geologen, 4000 bis 5000 Jahre. (Wir müssen dazu fügen, daß die logischen Minima bei Heim und bei Nüesch schon lange auf etwas weniger als 5000 Jahre festgestellt wurden.) Wo ist jetzt da die Übereinstimmung in beiden Erdhälften ?

Wenn wir die 7000–10,000 der sechs Amerikaner, die hauptsächlich die Niagara-Erosion von etwa 30 Jahren als führend betrachteten, durch Einbeziehung übersehener Faktoren (*früher* nur *einziger* Fall und *schmales* Sturzbett mit wesentlich größerer Wasserfülle und Erosionswirkung) um etwa die Hälfte sachlich reduzieren, dann ergeben sich um 4000 bis 5000 Jahre für eine ganze Reihe von Geologen. Auch *Schweden* muß beigezählt werden ; ferner die zirka 4000 Jahre des Delta bei *Chiavenna*, nach Dr. *Weber*, schweiz. Geologe etc. Übrigens darf nur die Begründung, nicht die Menge der Geologen den Ausschlag geben.

5. Trotz dieser Offenheit ist das Buch *Les hommes fossiles* von *Boule* nicht so « ausgezeichnet ». Schon Seite VII und I spottet M. Boule über Bibel und christliche Tradition bezüglich der Erschaffung des Menschen. Für Boule ist es ein Axiom, daß der Mensch vom Tiere abstammt. Zur scheinbar begründeten Verbreitung dieses Axioms

[1] Paris 1923. Palaeanthropologe Marcellin Boule ist Professeur au Musée National d'histoire naturelle, directeur de l'institut de palaeontologie humaine. Er ist Chefredaktor (mit Verneau) der zweimonatlichen Pariser Fachzeitschrift : L'Anthropologie.

schrieb er dieses Werk, das viele Irrtümer und Täuschungen in Text und Illustration enthält. *Boule leugnet darin die Wesensverschiedenheit der Seele der Tiere und des Menschen* und behauptet mittelst falschem Schlußverfahren die spezifische Gleichheit des Menschenverstandes und Affenverstandes (des Affen Chimpans). Seine Worte lauten : « Agassiz lui-même a declaré qu'il ne saurait dire en quoi les facultés mentales d'un enfant diffèrent de celles d'un jeune Chimpanzé. La raison humaine n'est donc pas une création spéciale. »[1] « L'homme est très supérieur aux singes les plus élevés par le volume et l'organisation de son cerveau. Il en résulte que la production physiologique la plus noble de ce cerveau, c'est-à-dire l'intelligence, est ici également très supérieure. Mais il n'y a qu'une différence de degré et non d'essence. »[2] Vielleicht hat P. R. den Ruhm dieses materialistischen Buches von einem neueren Ordensmanne übernommen. Kann so etwas keinen Einfluß ausüben auf eine jüngere Generation ? Was sollen die Studenten davon denken ? Wie weit ist man in unserer Zeit mit der Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit gekommen, daß man in Priester- und Ordenskreisen den tadellosen Ruhm eines solchen Palaeanthropologen und eines solchen Buches zu verkünden wagt in Zeitschriften, die Arsenale der göttlichen Wahrheiten sein sollten ! Oder hat man sich wirklich schon daran gewöhnt, zu glauben, daß die erwachsenen Menschen vor 20,000 und vor 30,000 Jahren noch nicht besser denken und sprechen konnten als heute die Kinder, welche noch nicht artikuliert sprechen, sondern bloß einzelne Silben stammeln können ? « Il est donc probable que l'Homo Neanderthalensis ne devait posséder qu'un psychisme rudimentaire. — Il n'avait sans doute qu'un rudiment de langage articulé. »[3] Jener Mensch war nach demselben « ausgezeichneten Werke » eine andere Menschenspezies « une éspèce différente de l'Homo sapiens. »[4] Wie konnten diese Menschen vor wenigstens 20,000 Jahren mit ihrem « psychisme rudimentaire » eine göttliche Ur-Offenbarung, die Gedanken von Sünde und Erlöser fassen und den spezifisch stupiden Nachkommen überliefern ? Wie stimmt das mit der Geschichte der opfernden Erstbrüder Kain und Abel ? *Kein katholischer Exeget hat die Möglichkeit, auf der Grundlage solcher Palaeanthropologie und solcher Chronologie den göttlichen Ursprung und die überlieferte Treue* der ungeheuer gedankenhohen, volle Intelligenz und zur früheren Überlieferung vollendete Sprache voraussetzenden Ur-Offenbarung zu verteidigen. Schon allein

[1] P. 451. [2] P. 452. [3] P. 239. [4] P. 63.

bei Annahme so hoher Zahlen entgleiten den Händen die Waffen. *Das irrtumsgroße Werk des irrenden Marcellin Boule* kann in unvorsichtigen katholischen Kreisen nur *Unheil* stiften, wie es in den Kreisen der Ungläubigen das Verderben nur vertiefen und ihnen neue Waffen zum Angriff auf die göttliche Offenbarung liefern kann.

Wir haben es für geziemend erachtet, den Theologen und Philosophen, welchen diese Art Literatur und das dazu gehörige, naturwissenschaftliche Studienmaterial nicht zur Hand ist, in dieser notwendig etwas lange gewordenen Antwort hinreichend viele Zitate, Erklärungen und Prinzipien vorzulegen. Sie sind damit in der Lage, irgendwie über die Konsequenzen und Zulässigkeit einzelner Positionen, über den Inhalt der Beweismethoden, über die Zuverlässigkeit der Autoren, über den Wert der Argumente selbst ein Urteil zu fällen.

Noch ein Wort vom größten Lehrer der heiligen Kirche. In bezug auf das Alter der Menschheit steht der *hl. Thomas*, wie wir gesehen haben, Hand in Hand mit dem *hl. Augustinus* auf dem Boden der allgemeinen christlichen Tradition [1], während er anderorts konstatiert, daß für die *Interpretation der Schöpfungstage keine Tradition*, sonden nur ein *Nebeneinander verschiedener* Väteransichten besteht. [2] In Hinsicht auf die wesentliche und absolute Verschiedenheit der Menschen- und der Tierseele lesen wir die klaren Entscheidungen bei *S. Thomas :* « Utrum anima humana sit aliquid substistens ? — Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. » « Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes ? Sed contra est quod dicitur in l. de eccl. dogm. c. 16 et 17 : Solum hominem credimus habere animam substantivam ; animalium vero animae non sunt substantivae. » [3] Im athanasianischen Glaubensbekenntnis *lehrt die Kirche :* Fides autem catholica haec est : . . . . perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens ; nam sicut anima rationalis et caro unus est homo . . . . . » Also jedes Wesen, das aus einer vernünftigen Seele und Fleisch besteht, ist ein Mensch. Kein Tier, auch kein Affe hat demnach eine vernünftige Seele. Das *Concilium Lateran. V* urteilte und lehrte, *Leo X.* an der Spitze : « Cum diebus nostris zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis,

[1] Siehe auch den Kommentar des Aquinaten zur Genealogie nach dem hl. Lukas in der « Catena aurea ».

[2] Summa theol. I. p. q. 70, a. 2.

[3] Summa theol. I. p. q. 75, a. 2 und a. 3.

nonnullos perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit .... ; contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse .... ; cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat .....» Nach *M. Boule* ist die menschliche Intelligenz nur das vornehmste physiologische Erzeugnis des Gehirns und stirbt mit diesem. Deshalb ist nach *Boule* die menschliche Vernunft wesensgleich mit jener der Affen, von denen nach dem Tode nichts mehr lebt und nur der cadaver übrig bleibt, der verwest. Daß der *Verstand der Menschen zur Zeit der Urpatriarchen* für die Wahrheiten weniger scharfsichtig war als heute und zwar aus seinem Wesen heraus, geben wir nicht zu. Da aber heute, wahrscheinlich wie auch in allen früheren Zeiten, die Menschen sehr ungleich scharfsinnig sind, ist es gut, wieder den *Aquinaten* sprechen zu lassen [1]: « Utrum unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit ? .... 3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei : Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei .... ad tertium dicendum, quod differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem *secundum speciem.* » [1]

IV. Tradition und Interpretation.

O. (Bönner S. J.) « Alle Zahlen, die der sog. Katechismustradition zugrunde liegen, beruhen nur auf künstlichen Berechnungen, und diese wieder auf Zahlenangaben, die über das Alter des Menschengeschlechtes gar nichts aussagen wollen. — Darf man doch nicht behaupten, die göttliche Vorsehung habe uns über das Alter des Menschengeschlechtes auch nur in seinen Grundzügen etwas offenbaren wollen. Sehr gut drückt diesen Gedanken der Oratorianer *H. de Valroyer* schon 1869 aus : « Die Bibel deutet in einer für ihre göttlichen Zwecke genügenden Weise die chronologische Aufeinanderfolge der von ihr berichteten Ereignisse an. Aber da sie der Heilige Geist nicht inspiriert hat, um eine Wissenschaft der Chronologie zu begründen und zu fördern .... » (558 f.).

[1] Summa theol. I. p. q. 85 a. 7.

R. *a*) Man gebe den Begriffen den richtigen Namen. Die Zusammenzählung von Altersangaben einer Elternfolge unter Abziehung der Altersjahre von den Zeugungen, die fertig angegeben sind, ist nicht künstlich, sondern natürlich, und ist noch lange keine Wissenschaft. *b*) Hurter S. J. schreibt in der 7. Auflage (Jahr 1891) seiner Dogmatik : « 311. Thesis CXXIII. Frustra increduli contendunt, humani generis originem longe antiquiorem esse epoca a Moyse assignata. » Eine Seite weiter : « 313. Postquam vindicavimus *doctrinam catholicam* adversus errores de origine generis humani, vera quoque doctrina vindicanda est de origine partis nobilissimae humanae naturae i. e. animae. » Dem einstigen Innsbrucker Professor war demnach die Chronologie nach Moses von solcher religiöser Bedeutung, daß er darüber in seiner *Dogmatik* eine These aufstellte zum Schutze der Überlieferung. Er schreibt in der Ausführung klar : « Eoque magis 2. Moysi est fidendum, quod argumenta tam interna quam externa ejusdem faveant chronologiae (243 f.). » Cornelius a Lapide S. J. betont : « Hic enim nobis sufficit, ut *Mosis, utpote sacri et divini historici et chronologi*, historia, et annorum mundi series integra et intacta consistat, cum praeter illam non habeamus aliam chronologiam, cum tamen *Deus eam hominibus per Mosen conscribi et tradi voluerit.* » [1] Nach einem der hervorragendsten Exegeten ist Moses also inspirierter Chronologe und die von ihm geschriebene Chronologie « des Alters der Menschheit », dem Cornelius großes Gewicht zuerkennt, von Gott gewollte und inspirierte Chronologie. Über die Auslegung der Tage des Schöpfungswerkes sind die Kirchenväter wesentlich verschiedener Meinung. Hierin gibt es keine allgemeine Vätertradition. Bezüglich des Alters der Menschheit ist es anders. Die heiligen Väter der Kirche halten so stark und einig fest an der « gottgeoffenbarten » Wahrheit über das Alter der Menschheit gemäß der Genealogie von Moses, daß kein einziger die Lockerung dieser Überlieferung vorschlug oder zuließ, um z. B. den Einwurf zu entkräften, nach Angabe dieser Genealogie (LXX) habe Mathusala die Sündflut noch um einige Jahre überleben müssen, was durch die göttliche Offenbarung an anderen Stellen ausgeschlossen ist. Nach dem *hl. Hieronymus* war das die « *Famosa quaestio et disputatione omnium ecclesiarum ventilata* ». Der *hl. Augustinus* beginnt ihre Behandlung in « De Civitate Dei » mit den einführenden Worten : « Per hanc discrepantiam Hebraeorum codicum atque nostrorum exoritur *illa famosis-*

[1] Commentaria in Genesim, Cap. XI.

sima quaestio, ubi Mathusalam 14 annos vixisse post diluvium computatur. .... »[1] *Die Chronologie war also in der Urkirche Gegenstand allgemeinen Interesses.* Sie wurde gemäß der Genealogie der inspirierten Genesis festgehalten und von den Vätern verteidigt. Zur Lösung gewisser Schwierigkeiten wurde z. B. vom hl. Augustinus auf die Fehler der Abschreiber hingewiesen und diese psychologisch erklärt. Nach hebräischer Lesart starb Mathusala im Jahre der Sündflut selbst. *Die Väter haben in ihren exegetischen Erklärungen vielerlei Ansichten ausgesprochen, aber keiner die Ansicht, die Genealogie von Adam bis zur Sündflut sei lückenhaft und Mathusala könnte Jahrhunderte oder Jahrtausende lang vor* der Sündflut gestorben sein. Und doch wäre das eine sehr einfache Lösung jener « famosa quaestio et disputatione omnium ecclesiarum ventilata » gewesen, wenn überhaupt eine Möglichkeit zu einem Ausweg dieser Art vorhanden war. Die Überzeugung von der Inspiration hat diesen Ausweg verlegt. Der gefeierte Verteidiger der Gottheit Jesu gegen die Blasphemien von Renan, Pater Didon O. P., führt als Tradition der Juden nur 4000 Jahre als vorchristliche Zeit an. [2]

O. « — wie *Pesch* S. J. zusammenfassend nach Schanz sagt : « Quae in disciplinis naturalibus *certa* sunt, incunctanter admittimus, idque eo magis quia in hac quaestione neque inspiratio S. Scripturae neque infallibilitas ecclesiae in quaestionem vocantur. » Wir können uns um so leichter auf diesen Standpunkt stellen als wir in der Heiligen Schrift im Grunde überhaupt keine ausdrücklichen Angaben über das Alter des Menschen haben » (558).

R. *a*) Jene naturwissenschaftlichen « certa » sind nicht certa, sondern falsa, *b*) der andere Teil des lateinischen Satzes wird, wie wir sahen, *durch Cornelius a Lapide* S. J. *verworfen.* Er spricht so sicher, daß daraus die unbestrittene Lehre in der Kirche seiner Zeit hervorleuchtet, ererbt von den Vätern, denen obiger Satz in dieser Sache ganz fremd war. *c*) Der Nachsatz jedoch ist teilweise richtig. Nicht die Heilige Schrift macht die « ausdrücklichen Angaben », sondern die Väter machen sie durch Zusammenzählen der Altersjahre der Patriarchen von bestimmten Lebensjahren an. *Die ausdrücklichen Angaben sind also formell « Tradition » geworden;* sie sind keine Schriftstellen. Das habe ich nie aus dem Auge verloren.

O. « .... Zahlenangaben, die über das Alter des Menschen-

[1] L. XV, c. 11.
[2] *Didon*, Jésus-Christ, Paris 1891, p. 104.

geschlechtes gar nichts aussagen wollen, sondern nur familiengeschichtliche Angaben bieten. »

R. Wir haben bereits gesehen, daß diese Behauptung gegen die einstimmige Auslegung der Kirchenväter, der ganzen Urkirche und der Exegeten und Dogmatiker bis in die neueste Zeit ist. Familiengeschichtliche Angaben liegen natürlich in den Genealogien vor. Aber ich stelle die Frage : ist die Altersbezeichnung der Menschheit durch eine so einzigartige, schärfst geschmiedete Kette von Familienangaben Gottes nicht viel würdiger ; ist sie nicht weit großartiger und sicherer, als wenn Moses, vom Heiligen Geist inspiriert, gesagt hätte : Von Adams Erschaffung an bis zum Jahre meiner Geburt sind es .... Jahre ? Was hätte es dann für Abschreibfehler gegeben im Hebräischen und in anderen Sprachen, und wie wäre die einzige Zahl korrigiert worden ? Jetzt spricht der Allmächtige nach dem Lehrgebrauch der Väter das Alter der Menschheit durch Zahlen in Verbindung mit Personen und Tatsachen aus, so daß das Alter der Menschheit durch diese Geschichte gleichsam handgreiflich geboten und dem sonst vergeblich fragenden Verstand genealogisch klar gemacht und sicher gestellt wird. *Diese lebensgroße, geschichtliche Beantwortung der Frage nach dem Alter der Menschheit gibt Gott durch Moses dem auserwählten Volke zur wirksamsten und bleibenden Bekämpfung der ägyptischen Fabeln mit den ungeheuer langen Königslisten,* die dem heidnischen Stolze schmeichelten und der göttlichen Barmherzigkeit für die Erlösung der gefallenen Menschheit widersprachen. *Moses, erzogen im Königspalast, muß wohl solche Königsfabeln vorzüglich gekannt haben.* Bloße Zahlen für das Alter der Menschheit hätten gegenüber den Altersbestimmungen durch die märchenhaften Königsreihen gar nicht bestehen können. Gottes Weisheit hat die unzerreißbare Kette der Genealogie — Scheingründe können sie nur scheinbar zerreissen — als Gegenmittel gewählt. *Ähnlich ließ Gott dem Daniel in Babylon durch den Engelfürsten Gabriel nicht die trockene Zahl der Jahre bis zur Ankunft des Erlösers nennen,* sondern ließ ihn über diese Zeit durch das Bild der Jahrwochen in Verbindung mit geschichtlichen Tatsachen belehren. Das grub sich vielgestaltiger in das Denken der Israeliten ein und erinnerte zugleich an das machtvolle und freie Walten der göttlichen Vorsehung. *Die Mitteilung zeigte sich damit um so glaubwürdiger als echt.* Wir dürfen indes einen Unterschied nicht übersehen. Im Buche Daniel gibt der Inspirator Spiritus die Bedeutung jener Jahrwochen und Anzahl an, in der Genesis fügt er nichts zu den persönlichen Zahlen. Haben demnach letztere keine

andere als persönliche Bedeutung? Warum dann aber eine ganze Kette solcher Zahlen? Und warum keine einzige Zahl für das Alter der Zeugung oder des Hinscheides in der Linie durch Kain, worin z. B. der epochemachende Tubalkain vorkommt, der schmiedende Hämmerer des Erzes und des Eisens, seine Stiefbrüder Jabel und Inbal, von Moses selbst als Väter neuer Kulturepochen angeführt (Zelt- und Hirtenleben; instrumentale Musik), ihr gemeinsamer Vater Lamech mit der ersten Poesie? [1] Warum hier keine Alterszahlen? Die Zahlenangaben in der Stammreihe von Adam durch Seth bis auf Noe und die Sündflut und zwar nicht etwa bloß für das Alter eines jeden Patriarchen, sondern ebenso sorgfältig für das Jahr der Geburt eines jeden durch Angabe der betreffenden Altersjahre eines jeden einzelnen Vaters, dabei der konsequente Ausschluß des Nennens der Mütter und irgendwelcher Brüder (immer nur « et genuit filios et filias ») müssen also in einer höheren und wichtigeren Bedeutung begründet sein, als in derjenigen von bloßen Familiennachrichten. Diese Bedeutung muß in der geschlossenen Darstellung des Ganzen selbst liegen, und in diesem Ganzen liegt laut allgemeiner Väterinterpretation und Vätertradition der Nachweis des Alters der Menschheit von Adam an, und *es liegt zugleich darin der Beweis der naturgemäßen Möglichkeit der treuen und sicheren Erhaltung der so unendlich wichtigen Ur-Offenbarung.*

Der Engel *Gabriel* dagegen mußte dem Daniel die Bedeutung der Zahlen nennen, weil seine Zahlen nur dadurch einen bestimmten, geschichtlichen Sinn bekamen. Gott gibt auch durch Gabriel nicht die arithmetische Vollzahl, sondern er gibt Bilder, bestimmte Marksteine und verlangt Gedankenarbeit, mit welcher sich wie von selbst heilsame Erinnerungen und Betrachtungen verknüpfen konnten.

O. « Die endgültige Entscheidung darüber, was als dogmatische oder historische Tradition aufzufassen ist, steht letztlich bei dem vom Geiste Gottes getragenen Lehramt unserer Kirche » (559).

R. Damit ist lobenswerterweise infolge des Kontextes von P. Bönner logisch erklärt, daß die Kirche noch nicht ausdrücklich entschieden hat, ob die Behauptungen, welche sich gegen die Tradition bezüglich des Alters der Menschheit richten, sententia libera sind oder nicht.

O. « Aber die theologische Wissenschaft hat das Recht und die Pflicht, ihre Untersuchungen anzustellen und ihre Ansichten zu äußern. »

[1] Genesis IV, 18-24.

R. In bezug auf die Vätertradition über das Alter der Menschheit ist bei einer solchen Untersuchung die Frage aufzustellen, ob diese Tradition der betreffenden Lehre nicht zugleich die *Interpretation* eines Textes der Heiligen Schrift darstellt. In der Ausgabe vom Jahre 1907 « Die Heilige Schrift des Alten- und Neuen Testamentes. Aus der Vulgata mit Rücksichtnahme auf den Grundtext übersetzt und mit Anmerkungen erläutert von Augustin Arndt S. J. Mit Approbation des Apostolischen Stuhles und Empfehlungen der hochwürdigsten Herren Erzbischöfe und Bischöfe » (im ganzen 30) schreibt P. *Arndt* als Erläuterung zum Kap. V der Genesis : « Henoch lebte (nach unserem *Texte*) noch 43 Jahre mit Adam, 155 mit Seth, 180 mit Enos. Durch 180 Jahre war er das Vorbild Noes. Als er 887 entrückt ward, war noch keiner der alten Patriarchen gestorben. Die Sündflut fällt nach dem hebräischen Texte in das Jahr der Welt 1656, nach der LXX in das Jahr 2256. » Zu Kap. XI : « Die Zahlen sind im hebräischen Texte nicht unverdorben überliefert. Die einzelnen Glieder folgen sich in unmittelbarer Abkunft (10). Die kritischen Zahlen sind (wie in Kap. V) die des samaritanischen Textes, die wir nachstehend bieten. — Abraham stirbt (XX) im Jahre der Welt 2422. » Diese Zahlen bietet indes doch nicht der Text der Heiligen Schrift. Sie sind das Ergebnis der *Interpretation*, daß Gott durch jene Genealogien uns über das *Alter der Menschheit* belehren will. Das ist die allgemeine Interpretation dieser Genealogien der Heiligen Schrift in der alten Kirche, in der Kirche des Mittelalters und der Neuzeit ; sie reicht durch das offizielle, römische Martyrologium und viele katholische Lehrmittel und Predigten bis auf den heutigen Tag, sodaß *diese Interpretation* eine ununterbrochene, wenn auch in den letzten wenigen Jahrzehnten, eine beschränkte ist. Das überlieferte Bewußtsein von dieser gottgewollten Bedeutung der betreffenden Schriftstellen war, wie wir oben sahen, so ausnahmslos und so stark, daß ein Durchbrechen und Verwerfen dieser Auslegung, um der Schwierigkeit z. B. betreffs des Todesjahres Mathusalas und des Eintretens der Sündflut sich zu entledigen, vollkommen ausgeschlossen war. Aus diesem Glauben heraus schrieb der in freien Dingen weitherzige Kirchenvater *Augustinus* die nicht milden Worte : « *Fallunt eos etiam quaedam mendacissimae litterae, quas perhibent in historia temporum multa amnnorum milia continere, cum* **ex litteris sacris** *ab institutione hominis nondum completa annorum sex milia computemus*. Unde ne disputem quemadmodum illarum litterarum, in quibus longe plura annorum milia referuntur, vanitas refellatur et

nulla in illis rei idonea reperiatur auctoritas. . . . . »[1] Im gleichen Kapitel gegen den Schluß in derselben Sache: « quanto minus credendum est illis litteris, quas plenas fabulosis velut antiquitatibus proferre voluerint *contra auctoritatem notissimorum divinorumque librorum*, quae totum orbem sibi crediturum esse praedixit. . . . . » Hier tritt also das Recht und die Pflicht der Theologen ein, sich folgende Stelle des Juramentum canonicum, das jeder Bischof und jeder Priester in der ganzen katholischen Kirche auf Befehl der Kirche ablegen muß, zu vergegenwärtigen: « Apostolicas et ecclesiasticas *traditiones*, reliquasque ejusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item *sacram Scripturam* juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto: *nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum, accipiam et interpretabor.* »

Es frägt sich also, ob der *apostolische Stuhl* gelegentlich einmal erklären wird, daß die Kirche durch dieses Juramentum nicht verpflichten wolle, in bezug auf das Alter der Menschheit sich an die allgemeine Väterinterpretation und kirchliche Tradition zu halten; und ferner, daß es frei stehe, entgegen der Tradition und Interpretation der Väter beliebig viele Lücken in den Patriarchen-Genealogien der Genesis anzunehmen, damit alle schwammigen Zahlen einzelner geologischer Forscher bis hinauf zum « Millionen Jahre » alter Tertiär-Menschen darin Platz finden. Man darf die Frage nach dem Alter der Menschheit nicht mit der Frage nach dem Alter der Gestirne, der Pflanzen und der Tiere verwechseln. Zur Erlösung der sündigen Menschheit wollte Gottes unendliche Weisheit sterblicher Mensch werden. *In keinem Jahre und zu keiner Stunde war der Menschen Heil Gott gleichgültig. Die genaue Zeit des Harrens und Büßens war in den Plan der Erlösung eingeschlossen.* Zu jeder Zeitepoche hatten die Menschen, bei Annahme unserer Tradition, handgreifliche Kenntnis von Gottes erbarmendem und mahnendem und wahrhaftigem Walten. Mitten zwischen Adams Verbannung und Noes, des großen Straf- und Heilspropheten Auftreten, wirkte der hl. Henoch, der ohne Tod von der Erde weggenommen wurde; er konnte Adam und Noe die Hände reichen. Gleichsam noch im Verklingen des Rauschens und Tosens der Sündflut in den Ohren der Zuhörer der frühen Generationen der Japhetiten, Semiten, Hamiten, bewies Gott seinen mahnenden Vaterernst und seine Treue in

[1] De civitate Dei, l. XII, c. 11.

der Heiligkeit wieder durch die zugleich strafende und schützende Sprachzersplitterung. Und wieder nicht gleichgültig, rief der Herr der Völker lange darauf unter großartigsten Verheißungen den Abraham aus seiner Vaterstadt und von seiner Verwandtschaft weg in ein fremdes Volk. Und bald lief die Schreckenskunde durch die Völker vom warnend flammenden Sodoma, Gomorrha, Seboim und Adama, während anderen Ortes der geheimnisvolle Melchisedech, König des Friedens und Prophet des eucharistischen Opfers, ein ganzes Volk und die mit ihm in Verkehr waren, an Gottes Gnade und Güte erinnerte. Diese sämtlichen, — richtig verstanden religionpflanzenden und religionsstärkenden — Tatsachen von Riesengröße sind nach der Tradition der Synagoge und der Kirchenväter auf 2000 bis etwa 3500 Jahre verteilt. Eine lange Zeit, jedoch psychologisch verkürzt durch das lange Leben der Urpatriarchen und durch das zweifellos treuere, durch weniger Kleinigkeitskrämerei und Handelsneuigkeiten verwischte Gedächtnis der vom büßenden Adam noch wenig entfernten alten Völker. Unschwer konnte unter allen Stämmen das Bewußtsein vom Dasein des lebendigen Gottes der Verheißung, von seiner Wachsamkeit, von seiner Allmacht, von seiner unveränderlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, von seinen Erbarmungen und von seiner Güte festgehalten werden, und die Rettung der zum Voraus durch das später auf Kalvaria fließende Blut des Heilands erlösten Seelen ermöglichen.

Man reiße aber jene 2000 bis 3500 Jahre in 30,000 und 50,000 etc. Jahre auseinander. Mußte dann nicht in weniger als in je 10,000 Jahren alles frühere von Gottes Offenbarung und Gottes Verheißung zur Fabel werden oder ganz verschwinden? Was wissen wir aus der bloßen Überlieferung noch vom Ursprung und von den Wegen der Völkerwanderung? Nichts. Und doch liegt sie noch nicht volle 2000 Jahre zurück. Allerdings wirkte der Heilige Geist in der Tradition der Ur-Offenbarung. Das ist aber begründet in der Übernatürlichkeit der Offenbarung und in der Schwäche der menschlichen Natur zu jeder Zeit auch innerhalb hundert Jahren. Es schafft nicht nachweisbare Brücken und Wege in den elenden, leeren Wüsteneien von unmenschlich langen Geschichtsperioden, deren frühere sich stets wieder bei den Denkern in ungeheuren, fabelhaften Zeiträumen verlieren, die der Vernunft, auch der erleuchteten Vernunft als Widerspruch mit dem wahrhaften Heilwillen Gottes und seiner Weisheit erscheinen.

Nein! Das Alter der vorchristlichen Menschheit ist keine rein natürliche, weltliche Angelegenheit. Dieses Alter ist ein Stück, ein

wesentliches Stück der göttlichen Vorsehung. Es unterliegt mit seinem Geschichtsinhalt der Untersuchung der Philosophen, der Betrachtung der Theologen. Und damit niemand Gott beschuldige ob den unfaßbar langen Zeiten, betört von stolzen Fabeln der Gottesfeinde, setzte Gott Marksteine durch Moses in der Schrift der Wahrheit und des Heiles, um das wahre Alter erkennen zu lassen. Dieses letztere lehren mit kraftvollem Nachdruck die heiligen Väter.

Der *neue Katechismus von Paderborn*, gedruckt anno 1926, nicht entscheidend zwischen 4000 oder 5500 Jahren vor Christus, drückt sich sehr nüchtern und zurückhaltend so aus : « Die Verheißung des Erlösers. — Es dauerte nach dem Sündenfalle noch mehrere tausend Jahre bis der verheißene Erlöser kam. Die Menschen mußten erst erfahren, in welches Elend die Sünde sie gestürzt habe und daß niemand sie retten könne als Gott. Das Andenken an diese Zeit, da man nach dem Erlöser rief, begehen wir in der *Adventszeit.* »[1] Und das weitverbreitete Werk von Schüch O. S. B., « *Handbuch der Pastoraltheologie* » (19. und 20. Auflage, umgearbeitet und vermehrt herausgegeben von Dr. P. Polz O. S. B.), lehrt die Prediger und das Volk aufs Neue seit zwei Jahren, gedruckt anno 1925 : « Das Erlösungswerk Christi ist nicht mit einem Akt vollbracht, sondern im Verlaufe von 4000 Jahren vorbereitet worden und in der Fülle der Zeit zum Abschluß gekommen. »[2] Und « die 4000 Jahre von Adam bis Christus » kehren auch in einer Anmerkung ohne Zuschlag wieder.[3]

Das Alter der Menschheit nach der Interpretation und Tradition der Väter und der Kirche ist Lehrgut der Kirche und ist nicht auszurotten. Auch bezüglich dieses Zeitraumes und des göttlichen Architekten des ganzen Erlösungswerkes und der Heilsgeschichte der Menschheit gelten die Worte aus dem I. Korintherbrief, die der *Doctor communis* auf der ersten Seite *Contra gentes* zitiert : « *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* »[4] Gott ist die Weisheit selbst. Nach dem *hl. Thomas* hat Gott auch den theologisch und religionspsychologisch richtigsten Zeitpunkt gewählt zur schriftlichen Verkündigung seiner Gebote und des alten Gesetzes. Er frägt[5]:

[1] Katholischer Katechismus für das Bistum Paderborn, Paderborn 1926, S. 16 und 17. Die zwei letzten Sätze in Kleindruck, *Adventszeit* im Original hervorgehoben.

[2] S. 324.

[3] S. 325.

[4] S. Thomae Aquinatis de veritate catholicae fidei contra gentiles, l. I, c. 1.

[5] Summa theol. I-II q. 98 a. 6.

« Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi ? » Die Antwort lautet : « Respondeo dicendum, quod conventissime lex vetus data fuit tempore *Moysi*. — experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora *Abrahae* sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari. .... Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium ; quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando *lex naturalis obscurari* incipiebat propter exuberantiam peccatorum. » Diese Zustände konnten jedoch nicht erst nach 5000 oder gar 10,000 oder 20,000 Jahren eingetreten sein, sondern mußten der menschlichen Schwäche und der Verderbtheit durch die Erbsünde zufolge bereits innerhalb kurzer Zeit sich entwickelt haben. Die Erziehungsweisheit Gottes — in die Zukunft der Menschheit schauend — wollte nicht früher eingreifen, und der Erlösungsernst Gottes wollte nicht länger zuwarten, um durch das unter weithin bekanntwerdenden und in keiner Zukunft zu vergessenden Wundern mitgeteilte, geschriebene Gesetz Hilfe anzubieten und ein ganz ausgewähltes Volk, von dem alle Völker immer erneute Wundertaten und Straftaten Gottes zu hören bekommen mußten, sich zu bilden. Wie es mit dem hochbegnadigten auserwählten Volke und seinen Führern trotz aller Liebeserweise und Züchtigungen von Seite Gottes stand schon nach 1500 Jahren, ist allbekannt. Doch dürfen wir nun hier an die Eine erinnern, deren Anblick selbst die Cherubim und Seraphim entzückte, die Gottes Liebe zur zweiten und treuen Eva von neuer und verstärkter Paradieses-Unschuld gemacht, und durch die er der Menschheit den *zweiten Adam* [1] schenkte, die menschgewordene unerschaffene Wahrheit.

[1] I. Cor. 15. 45. — Vgl. St. Thomas in seinem Kommentar zu dieser Stelle.

Der Sentenzenkommentar des Franziskanererzbischofs Johannes Pecham († 1292).

Von Dr. H. SPETTMANN, Schloß Wechselburg i. Sa.

Wohl die meisten der in Frage kommenden Literaturhistoriker schreiben dem Johannes Pecham [1] schlechthin einen « *Sentenzenkommentar zu den vier Büchern des Lombarden* » zu. So Pits [2], Leland [3] und Tanner [4], um wenigstens die bedeutendsten zu nennen. Man möchte auch wohl versucht sein, diesem Zeugnisse Glauben zu schenken, vor allem der Angabe Lelands, die deshalb besondere Beachtung verdient, weil Leland einen wohl in England entstandenen, von ihm im Oxforder Konvent aufgefundenen Franziskaner-Schriftstellerkatalog benutzte.

Die Behauptung wird von den Ordensliteraturhistorikern Wadding und Sbaralea übernommen und auch bei ihnen « bibliothekarisch belegt », wenn ich so sagen darf. Sagt doch Wadding, die Bibliothek des Sacro Convento in Assisi habe eine Handschrift davon besessen und Sbaralea meint, der alte Katalog von 1381 führe das Werk an. Er weiß außerdem noch das *Explicit* anzugeben: « De modo haec inserui; indulgeas tu et parcant illi. Amen. »

Aber bei Sbaralea liegt ganz sicher und ganz deutlich ein Irrtum vor. Der von ihm erwähnte, von Laeto Alessandri [5] veröffentlichte

[1] Über Pecham's Leben orientiert am ausführlichsten *Ch. Fr. Martin* in den Einleitungen zu den drei Bänden: Registrum epistolarum Fratris Johannis Peckham. Londinii 1882 ff. — Vgl. *Spettmann*, Quellenkritisches zur Biographie des Joh. Pecham. (Franz. Studien II, 1915.)

[2] *Pits*, De illustribus Britanniae scriptoribus. Parisiis 1519.

[3] *Tanner*, Bibliotheca Britannico-Hibernica. Londinii 1748.

[4] Vgl. *P. Lehmann*, Literaturgeschichte im Mittelalter. (Germanisch-Romanische Monatsschrift, IV 1912, 619.)

[5] *L. Allessandri*, Inventario dell' antica biblioteca del s. convento di s. Francesco in Assisi. (Assisi 1906, 102. Nr. CCCXXVI.)

Katalog kennt nämlich nur das erste Buch des Sentenzenkommentars: «*Primus super sententias magistri fratris Johannis de Pecziano*» und das von Sbaralea genannte und etwas verlesene *Explicit* ist nicht das des vierten, sondern des ersten Buches.

Leider ist dieser Kodex heute in Assisi nicht mehr zu finden.

Auch in Siena [1] war früher — heute leider nicht mehr dort nachweisbar — eine Handschrift nur dieses ersten Buches.

Ein drittes Exemplar weiß Sbaralea uns zu nennen. Auch dieses umfaßt nur das erste Buch. Es befand sich früher auf der Bibliothek der studien- und bücherfrohen Minoriten von S. Croce in Florenz und dürfte wohl dasselbe Ms. sein, welches nach Bandini [2] einmal die Laurenziana besessen hat. Heute gehört es der Nationalbibliothek genannter Stadt und wurde von A. Daniels [3] dort wieder aufgespürt.

Diesem dreifachen Zeugnis gegenüber scheint mir die Vermutung von L. Oliger [4] wenig wahrscheinlich, daß der schon genannte alte Katalog von Siena an einer anderen Stelle den Kommentar zu allen vier Büchern für Pecham bezeuge. Es heißt dort nämlich einmal: «Opus Johannis de Checcano super quatuor libros sententiarum.» Vielleicht dürfe dieses Checcano als Lesefehler für Peccano angesehen werden, meint Oliger.

Neben diesem, also zunächst einzig sicher feststehenden Kommentar Pechams zum ersten Buche der Sentenzen, haben wir dann allerdings noch handschriftlich erhalten eine Quästionensammlung von Pecham mit dem Titel: «*Super quartum sententiarum.*» [5] Aber diese Bezeichnung stammt von zweiter, späterer Hand, und schon eine oberflächliche Durchsicht der Quästionen läßt erkennen, daß es sich in ihnen allerdings um Materien handelt, die sich zum größten Teile an den Inhalt des vierten Sentenzenbuches anlehnen. Aber doch eben nur zum größten Teile, nicht vollständig.

Wir dürfen in ihnen wohl ziemlich sicher die Nachschrift von quaestiones ordinariae sehen, also jener Disputationen, die der

[1] *Papini*, L'Etruria Francescana (Siena 1797), 120.

[2] *Bandini*, Catalogus usw. IV, 719-34.

[3] *A. Daniels*, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert (Münster 1909), 41.

[4] Vgl. Arch. Franc. Hist. IV (1911), 147. Viel eher könnte man an *Johann Ceccanensis* denken. Vgl. Annales Ceccanenses in M G H XVIII (ed. Pertz), 275 ff.

[5] *Martin*, a. a. O. III, pag. LXXXI.

Magister regens als « seminaristische » Übungen zur größeren Vertiefung in die Probleme von Zeit zu Zeit mit seinen Schülern hielt. [1]

Eine Nachschrift sagte ich. Ich schließe das trotz der sauberen und ganz unfranziskanisch vornehm gehaltenen Ausführung der Handschrift aus den zahlreichen, technisch gar nicht gekennzeichneten Lücken, die sich ungezählt viel im Texte finden. Offenbar werden sehr oft nur halbe Sätze oder gar nur Stichworte gegeben.

So werden wir also bis auf weiteres nur behaupten können, daß uns von einem Sentenzenkommentar Pechams nur das erste Buch bekannt ist.

Einer leider immer noch zu wenig beachteten Anregung Ehrles [2] folgend, gebe ich im folgenden die Fragen des ersten Buches des Sentenzenkommentars.

Über den Wert solcher Quästionen-Verzeichnisse für die scholastische Forschung braucht nach Ehrle kein weiteres Wort mehr gesagt zu werden. Heute sind sie jedenfalls um so berechtigter, als für uns Deutsche vorläufig ja doch keine Aussicht besteht, daß die Werke selbst in ihrer Ganzheit veröffentlicht werden können, zumal wenn — wie in unserem Falle — nur eine Handschrift zur Verfügung steht.

Ohne mich weiter auf eine Beschreibung der in Frage kommenden Handschrift einzulassen [3], gebe ich nur ihre Signatur und das *Incipit* und *Explicit*. Unerläßlich wird es allerdings sein, bei den einzelnen Fragen ihren Fundort durch Angabe des fol. zu bezeichnen.

« Primus super sententias magistri fratris Johannis de Pecziano. »

Florenz, *Nationalbibliothek*, Conv. soppr. G. 4. 854, s. XIV, fol. 1-126.

Incipit [4] : « In medio et in circuitu sedis quattuor animalia plena oculis ante et retro. Apoc. IV. — Quoniam ex notitia causarum dependet

[1] Vgl. *Mandonnet*, Revue Thomiste (1910), 76 ; *R. Janssen*, Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin (Bonn 1912) ; jetzt besonders : *Glorieux*, La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320. (Kain [Belgique] 1925.)

[2] *Ehrle*, Zum Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik. (Ztschrift für kath. Theologie VIII, 1883, 50.)

[3] Vgl. *Tocco* in : Kingsford-Little-Tocco, Fratris Johannis Pecham .... tractatus tres de paupertate. (Aberdoniae 1910), 98 ; *Spettmann*, Johannis Pechami Quaestiones tractantes de anima. (Monasterii Guestf. 1918), XXXI ff.

[4] Ein ganz ähnliches *Incipit* hat der codex n. 124 der Stadtbibliothek von Assisi. Er bietet einen Kommentar der drei ersten Sentenzenbücher und wird als « Bonaventura abbreviatus » bezeichnet. Schon die Quaracchianer haben auf ihn aufmerksam gemacht. (Vgl. *Bonaventura*, Opera omnia I, pag. LXVI.) Ich besitze von ihm eine photographische Kopie.

notitia causatorum, idcirco adspirantibus ad studium libri sententiarum proponitur in his verbis figuralis expositio quatuor causarum ; ut materialis intelligatur « in medio et in circuitu sedis », formalis per quatuor animalia plena oculis, sed per « ante et retro » datur intelligi causa finalis ; efficiens vero intelligi potest ex omnibus istis. »

Explicit[1] : « Haec, Domine Jesu, de superbenedictae Trinitatis mysteriis Tua illustratione et servorum Tuorum, magistrorum nostrorum directione instructus laboriose compegi. Et si dixi quid aliter quam debuit, de meo haec inserui : Indulgeas Tu et parcant Tui. Explicit primus liber fr. Johannis de Pechan. »[2]

Die Quästionen.[3]

Prologus :

1. Quaeritur quid sit materia huius libri et totius scripturae sacrae (2 r a). *1*
   a) Ostenditur quod Deus (2 r a).
   b) Videtur quod Christus integer (2 r b).
   c) Videtur quod homo et anima rationalis.
   d) Videtur quod virtus seu caritas vel gratia.
   e) Videtur quod res et signa.[4]
   f) Quaeritur si aliquo modo differat materia huius scientiae.
2. Quaeritur de forma.
   A. Quaeruntur duo : De modo procedendi.
   a) An liceat inquirere. *2*
      α) An modus procedendi debeat esse demonstrativus. *3*
      β) Quare aenigmata. *4*
      γ) Quare in sensibus multiformis. *5*
      δ) An quaelibet pars eius habeat veritatem litteralem. *6*
   b) An inquirere expediat (3 v b).[5] *7*

[1] Die Handschrift hat fälschlich : « Huius oder huiusmodi .... superbenedicto. »

[2] Es scheint mir beachtenswert, daß das *Fr. Johannis de Pechan* von jener zweiten, gleichzeitigen Hand herrührt, welche auch die vielen Korrekturen, Hinweise und Hervorhebungen durch die ganze Handschrift hindurch angebracht hat.

[3] Ich bemühe mich, die Angabe der Quästionen nach *Pechams* Vorbild recht übersichtlich zu gestalten und mich dabei doch möglichst kurz zu fassen. Ich habe mich nicht gescheut, zu diesem Zwecke die Quästionen manchmal nach den Worten der Übersicht zu geben, die Pecham den einzelnen Komplexen voraufstellt, das andere Mal wieder nach den Worten des ausgeführten Textes. Immer aber stammen die Worte von Pecham selbst.

[4] Est igitur theologia de Deo ut subiecto radicali, de Christo integro ut subiecto quasi integrali, de bono salutari ut de subiecto universali. Bonum enim salutare includit omnia de quibus theologia intendit (2 v a).

[5] *Hier der Satz :* Sciendum quod cognitio intellectualis ortum habet a sensu non ut causa, sed ut occasione (4 r b).

B. Quaeritur de gradu scientiae: Utrum sit scientia vel sapientia, utrum etiam speculativa an pratica (4 v a).[1] *8*

3. Quaeritur de fine huius scientiae (5 r b).[2] *9*

4. Quaeritur de auctore scripturae sacrae, an Deus fuerit (5 v a).[3] *10*

Distinctio I (6 v a).

1. Quaeritur de uti:
   - *a*) Cuius sit uti ut subiecti.
     - α) An irrationalium sit uti. *11*
     - β) An rationalium sit uti, vel magis secundum quam potentiam (?) eorum sit uti (secundum voluntatem vel rationem). *12*
     - γ) An Deus utatur (6 v b). *13*
   - *b*) Cuius sit uti ut obiecti:
     - α) An sit utendum omni creatura (7 r a). *14*
     - β) An malis sit utendum (7 r b). *15*
     - γ) Si Deo sit utendum. *16*
2. Quaeritur de frui:
   - *a*) Cuius sit frui ut subiecti (7 v a).
     - α) Supposito quod creatura tota fruatur, quaeritur secundum quam potentiam. *17*
     - β) Utrum personae summae se mutuo fruantur. *18*
     - γ) Utrum fruitio sit actus amoris an delectationis an aliquid tertium (7 v b). *19*
     - δ) Si frui est motus vel quies. *20*
   - *b*) Cuius sit frui ut obiecti (8 r b):
     - α) Utrum Deo sit fruendum. *21*
     - β) Si aliquo creato sit fruendum. *22*
     - δ) Utrum divinis personis una fruitione fruendum sit vel pluribus. *23*
3. Quaeritur de utroque simul (9 r a).
   - *a*) An inter frui et uti aliquid medium inveniatur. *24*
   - *b*) An frui et uti se in patria compatiuntur. *25*

[1] *Antwort:* Nec est habitus speculativus nec pure practicus, sed inter utrumque medius, scilicet sapientia continens quidquid perfectionis est in habitu pure speculativo et pure practico. Unde haec scientia includit quidquid est animae humanae necessarium tam secundum intellectum quam secundum affectum. Principaliter tamen inter practicas debet computari (5r a).

[2] .... necessaria est homini propter tria: ut elevetur ad cultum maiestatis, ut instruatur ad cognitionem veritatis, ut dirigatur ad conformitatem bonitatis summae per mores honestatis. In his tribus deficiunt humanae traditiones.

[3] *Antwort:* Sapientia Dei scribitur in triplici libro: in libro vitae, in libro creaturae, in libro scripturae. In libro vitae legunt feliciter viventes, qui inaccessibilis est nostrae infirmitati. In secundo legerunt philosophi. Sed tamen, quia in vanitate studuerunt, erraverunt. Unde hic liber insufficiens est nostrae

Distinctio II (9 v a).

Distinctio III (13 r b).

caecitati. Tertius, scripturae sacrae scilicet, proportionalis est nostrae infirmitati quodam modo ex illis duobus conflatus. ....

Concedendum igitur quod Deus est auctor scripturae sacrae, qui eam supernaturaliter communicavit cultoribus suis, qui fuerunt tantum instrumenta divinae communicationis.

[1] Vgl. *Daniels*, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert (Münster 1909), 50.

[2] Vgl. Die Quaestio disputata in: De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam (Quaracchi 1883), 179 ff.

[1] Hier wird eine *Expositio litterae* eingeschoben (18 v a), ohne daß — wie sonst immer — eine neue *Distinctio* beginnt. Vgl. Dist. XV.

[2] Zu dieser Frage und den folgenden vgl. *Spettmann*, Pechami Quaestiones, S. 191-213.

Distinctio V (23 v a).

1. Quaeritur de essentia in comparatione ad generationem in ratione principii:
   a) Utrum concedendum sit essentiam generare. *68*
   b) Utrum concedendum sit essentiam se ipsam Filio dare (26 v a). *69*
   c) Utrum possit concedi aliquid de essentia generari. *70*
2. Quaeritur de essentia in comparatione ad generationem in ratione termini (26 v b):
   a) Utrum essentia generetur. *71*
   b) Utrum generatio terminetur ad ipsam (27 r a). *72*
   c) Utrum per generationem communicetur. *73*

Distinctio VI (27 r b).

1. Quaeritur utrum generatio Filio sit secundum conditionem necessitatis (27 v a). *74*
2. Utrum secundum conditionem voluntatis (27 v b). *75*
3. Utrum secundum conditionem naturae (28 r a). *76*
4. Utrum secundum rationem exemplaritatis (28 r a). *77*

Distinctio VII (28 v a).

1. Utrum in Divinis sit potentia ad generandum (28 v b). *78*
   a) Si in Patre est potentia generandi alterum Filium. *79*
2. Quaeritur quid sit haec potentia, utrum quid vel ad aliquid (29 r a). *80*
3. Quaeritur in quo sit, utrum in Filio (29 r b). *81*
   a) Si in Filio est potentia ad generari. *82*
4. Quaeritur si posse generare et creare sit unum posse (29 v b). *83*
   a) Posito quod in eis sit differentia, quaeritur quae illarum sit prior secundum rationem intelligentis (29 v b). *84*
   b) Quaeritur quid magis determinat actum potentiae divinae, an generare ab aeterno, an creare ex tempore (29 v b). *85*
5. Quaeritur si posse generari et creari sit unum posse (30 r a). *86*
6. Quaeritur si posse generare intelligitur in omni potentia Dei (30 r b). *87*

Distinctio VIII (30 v a).

1. Quaeritur de Divina veritate:
   a) Quid sit veritas [1]:
      α) Quid sit secundum rem et rationem (30 v a). *88*
      β) Quid sit per definitionem (30 v b). *89*
   b) Utrum veritas sit Divino esse convertibilis proprietas (31 r a). *90*
      α) Utrum verum, ens, bonum convertantur in suppositis. *91*
      β) Utrum in Divinis veritas sit proprium vel appropriatum (31 r b). *92*
   c) Quomodo veritas cognoscatur, utrum per se ipsam an per speciem aliquam (31 v b). *93*

[1] Zu dieser Frage und zu *c*) vgl. *Spettmann*, a. a. O. 217 ff. Dort ist also das *Dist.* 17 im *Conspectus*, pag. X. in *Dist.* 8 zu verbessern.

[1] Vgl. *Spettmann*, a. a. O. 183-191.

[1] Vgl. *Spettmann* a. a. O. 213-217.

Distinctio XXI (68 r a).

Distinctio XXII (69 r b).

Distinctio XXIII (72 r b).

Distinctio XXIV (74 r a).

Literarische Besprechungen.

Geschichte der Scholastik und des Thomismus.

M. Grabmann : Mittelalterliches Geistesleben. — *Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* München (M. Hueber) 1926.

In einem vorzüglich ausgestatteten Bande von 560 Seiten — nicht eingerechnet Inhaltsübersicht, Personenverzeichnis und eine Liste der vielen benützten Handschriften — bietet uns Prälat Grabmann unter obigem Titel 17 Abhandlungen, von denen die ersten beiden noch nie, die andern separat, aber überall zerstreut, bereits schon publiziert wurden.

Ich verzichte selbstverständlich auf eine genauere Skizze der einzelnen Abhandlungen und hebe hier nur einige Punkte und Gesichtspunkte heraus, die wichtiger erscheinen.

Beginnen wir damit, den *Nutzen* zu betonen, den solche Sammelpublikationen haben, auch dann, wenn die einzelnen Teile nicht so interessant und reichhaltig sind wie die eines Martin Grabmann. Die Eigenart solcher Publikationen bringt es allerdings mit sich, daß Wiederholungen desselben Gegenstandes unvermeidlich sind. Die hie und da fast uferlos erscheinende « Breite » der Darstellung über den Fund und den Nachweis einer Werkhandschrift erklärt sich größtenteils ebenfalls aus dem Kollektivcharakter der Publikation. Man wird übrigens anderwärts für diese Breite reichlichst entschädigt, wo seitenlange, zusammengedrängte Handschriftennachweise einem nur so vor den Augen tanzen. Man durchgehe nur das angefügte Verzeichnis der benützten ungedruckten Handschriften (563 bis 566) oder durchlese das ungedruckte Material, das Grabmann benützte, um Hugo von Straßburg als Verfasser des berühmten Compendium theol. Veritatis zu erweisen (174-185). Grabmann verfügt über eine erstaunliche Handschriftenkenntnis. Er weiß die Handschriften zu suchen, zu finden, zu prüfen, zu vergleichen und daraus Kapital zu schlagen. Dem zur Seite steht eine gleich große Kenntnis der existierenden Kommentare und der gewaltig angewachsenen Literatur über das Mittelalter, die er zwar dann und wann nach seiner bestimmten Richtung einstellt und wertet, vielleicht hie und da zu einseitig kritisch-historisch. Das kommt übrigens überall etwa vor. Man faßt es nicht, wie bei der Literatur über die Realdistinktion von Essenz und Existenz, Werke, wie del Prado's, einfach totgeschwiegen werden. Solche und ähnliche Fragen können nur spekulativ endgültig gelöst und ihre Lösungen gewertet werden. Die Geschichte ist kein Kriterium der pragmatischen Wahrheit !

Grabmann ist ein eminenter Historiker. Als solcher war er wie geboren dazu, uns in seiner ersten noch nie publizierten Abhandlung die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erforschung des Mittelalters

darzulegen (1-49). Und er hat, wenn ich mich nicht irre, in P. Fidelis a Fanna, über den er in der zweiten Abhandlung — das Bonaventurakollegium zu Quaracchi (50-64) — eingehend handelt, etwas wie die Verkörperung der richtigen Arbeitsweise gefunden und dem Verstorbenen und seinem Mitbruder P. Jeiler ein pietätsvolles, fast rührendes Andenken gestiftet. Wer hat es besser verdient! Weiter ist die kurze Übersicht über die ungedruckte Scholastik und Mystik des Mittelalters (30-44) ein eigentliches Spezimen von der großen handschriftlichen Quellenkenntnis Grabmanns. Auch sein Ruf nach besseren, auf handschriftlichen Untersuchungen gegründeten Ausgaben der edierten Werke ist gewiß begründet (S. 4 ff.). Aber man darf deshalb doch auch nicht übertreiben. Von Duns Skotus wußte man längst, daß man sich auf das Oxoniense hauptsächlich stützen mußte. Wie ich selbst kontrollieren konnte, hat die Neuausgabe des hl. Bonaventura keinen wesentlichen Zug seines Geistesbildes modifiziert. Lassen wir es darauf ankommen, ob bei Wilhelm Ockam nicht das gleiche der Fall sein wird. Die Auseinandersetzung über das *Naturrecht in seiner Entwicklung von Gratian bis Thomas von Aquin* (65-103) ist sehr interessant, wenn auch noch fragmentarisch. Chronologisch geht sie etwas über den Titel hinaus und ich glaube nicht, daß bei Thomas von Aquin (97-103) das *jus naturale* hinreichend klar vom *jus gentium* unterschieden wird (100).

Natürlich haben nicht alle der 17 Abhandlungen die gleiche Bedeutung. Das weiß Grabmann noch besser als ich. So bietet der *Überblick über die Frauenmystik des Mittelalters* (469-488) inhaltlich nichts Neues. Über den Jugendlehrer des Aquinaten, *Petrus von Hibernia*, wird nacherzählt, was Bäumker über ihn gefunden (249-64) und neu noch auf einen dritten wahrscheinlichen Lehrer des hl. Thomas, Erasmus von Montecassino, hingewiesen. Die noch ungedruckte *mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologica* (432-39) wird die deutschen Literaturdozenten vor allem interessieren. Die aus einer Handschrift publizierte Streitschrift des *Baptista de Finaro gegen den Humanisten Aretino* illustriert einen pikanten Konflikt zwischen dem « Philosophen » und « Philologen », wobei der letztere offenbar mit einem blauen Auge davon kam (440-448). Die beiden Aufsätze über die « *mittelalterliche Entwicklung der Sprachlogik* » (104-146) und die « *logischen Schriften des Nicolaus von Paris* » (222-248) sind sehr wertvoll, nicht, weil sie uns schon mit der *Lehre* dieser neuen Sprachlogik bekannt machen würden, sondern weil sie uns auf handschriftliche Quellen hinweisen, die, einmal ausgebeutet, neue Horizonte über den Arbeitsbetrieb an der Artistenfakultät in Paris eröffnen werden. Wenn S. 247 behauptet wird, Nicolaus hätte vor Thomas die gleiche aristotelische Erkenntnislehre wie später Thomas vorgetragen, so schließe ich aus den gleichen Texten, die Grabmann S. 236-37 selbst zitiert, gerade das Gegenteil : er war Anhänger der *platonischen Illumination*. Grabmanns These : Thomas hätte seine neue, auf dem Literalsinn aufgebaute Methode der Aristoteleskommentare eher aus Aristoteles und der unmittelbar vorher entstandenen entsprechenden Schriftexegese herübergenommen (282 ff.) als aus Averröes, ist mir sehr einleuchtend. Dagegen steht die Behauptung (292), Thomas hätte später mehr und mehr platonisch-neuplatonischen Ideen sich zugewandt,

mit der Tatsache im Widerspruch, daß er erst in der letzten Periode die tiefsten aristotelischen Gedanken gegen den Neuplatonismus fertig durchkämpfte. Man denke nur an den Riesenkampf für die *Einzigkeit der Form* und die reine Potenzialität *der Materia I^a*. Mit welcher Schärfe stand er dem neuplatonischen *Pantheismus* gegenüber! Gerade jene Kapitel der Contra Gentes (I. 41, II. 53, III. 19), in denen Schindele Anklänge an Gott als causa *formalis* rerum vermutete, beweisen das Gegenteil. Wenn Grabmann (211 [40]) auf einen Text aus II. Sent. D. 8. q. 1. a. 2 ad 2 — sollte heißen I. Sent. — anspielt, wo Thomas zwar von Gott als causa formalis intrinseca nichts wissen will, aber von einer « extra rem » spricht, weist das « extra rem » klar auf Gott als causa *efficiens exemplaris* und *finalis* rerum hin und im gleichen Artikel 2 sagt er ausdrücklich : « Deus est esse omnium *non essentiale* sed *causale* » und « ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, *a quo* omne esse creatum *effective* et *exemplariter* manat ».

Wiederholt wird Thomas als Anhänger der *Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung* bezeichnet (274, 345, 415). Allein das lehrt er weder im Physikkommentar (l. VIII. lect. 2), noch in der Summa th. (I. q. 46), noch de Potentia (III. 17). Er hält weder die Gründe « pro » noch « contra » bezüglich der Möglichkeit einer erschaffenen ewigen Welt für zwingend, hält aber die creatio für beweisbar und erklärt jene für Häretiker, die die *tatsächliche zeitliche Schöpfung* leugnen.

Bekanntlich unterscheidet man zwischen einem *strengeren Thomismus* und einem weniger strengen, der auch *Suarezismus* genannt wird (549-50). Prälat Grabmann steht persönlich auf dem Boden des strengeren. Das erklärt er selbst (554). Und in seiner gelehrten tiefschürfenden Auseinandersetzung über das thomistische Werklein « De ente et essentia » (314-331) weist er auf die Wichtigkeit der Realdistinctio von Wesenheit und Existenz in der thomistischen Metaphysik hin. Es ist weiter das große Verdienst Grabmanns, aus ungedruckten Quellen historisch-kritisch den Nachweis geliefert zu haben, wie schon, fast ohne Ausnahme, die *erste italienische Thomistenschule* (332-391), aber auch die *ältesten deutschen Thomisten* (392-431) auf dem Boden des strengeren Thomismus standen. Und wenn Grabmann bei Anlaß des Jubiläums von Franz Suarez in seiner Schrift über die *disputationes metaphysicae* des großen spanischen Jesuiten (525-560) auch für diese Richtung ein einfühlendes Verständnis und gerechte Beurteilung verlangt (554), was ist « billiger » und natürlicher ? Dafür wird ja auch reichlichst gesorgt ! Aber die Wahrheit über alles ! Die Differenzlehren von Thomas und Suarez auf drei oder vier Punkte, die von untergeordneter Bedeutung wären (550), zurückführen wollen, das ist unseres Erachtens historisch und spekulativ unhaltbar. Auf die Herkunft der Eigenlehren des großen spanischen Denkers wird erst die Geschichte der Zukunft Licht verbreiten. Meines Wissens hat gerade J. Maréchal S. J., den Grabmann auch anruft (554), über den Suarezischen Thomismus ein herbes Urteil gefällt. Richtig sind bei Suarez die *allgemeine* und *spezielle Metaphysik* noch ein einheitliches Gebiet, das dann nachher, besonders bei Wolf, zerfiel. Jene Einheit bestand vor Suarez und ihr Zerfall war

meiner Ansicht nach nicht die Folge des Abgehens von Suarez (544 ff), sondern der Vernachlässigung der Theorie vom *Objectum formale* jeder Wissenschaft, worin gerade Suarez ebenfalls schwach war, wie seine Auffassung der Logik zeigt. Ich halte es auch nicht für recht, die Schulrichtung der *Jesuiten* einfach mit dem Suarezismus zu identifizieren (549). Die « praemotio » ausgenommen, haben tüchtigste Köpfe des verdienstvollen Ordens die suarezische These von der *Aktualität der Materia prima* und speziell seine psychologischen Eigenlehren erfolgreich bekämpft, und waren gegen Suarez Verteidiger der *aristotelischen Abstraktionslehre* im Sinne des Aquinaten, ja sogar der Realdistinktion von *Essenz* und *Existenz*, wie die Sylvester Maurus, Liberatore, de Maria, Cosmus Allamannus und Billot. Überhaupt scheint es mir sehr verfänglich, den Thomismus *nach Orden* zu unterscheiden. Das entzweit, ist sehr kleinlich und problematisch und schadet mehr als eine ruhige objektive frische Diskussion der Differenzpunkte !

Von letzterem Gedanken war ich bei der Rezension von Grabmanns Band beseelt. Sie schadet ihm sicher nicht. Grabmanns Werke, die mit so hervorragendem historisch-kritischem Wissen geschrieben und von einer glühenden Verehrung für den hl. Thomas beseelt sind, halten die Kritik aus. Ich wünsche dem reichhaltigen, schön ausgestatteten Sammelwerke besten Erfolg. Es verdient ihn !

Freiburg (Schweiz). *G. M. Manser* O. P.

Louis Rougier : La Scolastique et le Thomisme. Paris (Gauthier-Villars) 1925 (8° : XLIV und 812 pag.).

Wenn wir dem stolzen Spruch des Verf. glauben sollen, so hat sich mit der Erscheinung vorliegenden Werkes etwas Bedeutendes ereignet : « *Ce livre vient enfin combler une lacune considérable* » (p. XL). Die moderne Geschichtsforschung, meint er, habe bereits den rein natürlichen Ursprung und Wert (oder wohl Unwert) des Christentums samt seinen heiligen Schriften und seinen Dogmen endgültig nachgewiesen. Was aber auf diesem Gebiete, dem religiösen, verwirklicht worden sei, war bisher leider noch gänzlich ungetan geblieben auf dem philosophischen Gebiete, dem der scholastischen Synthese. Hier setzt nun das dickbändige Werk Rougiers ein. Es bietet zum ersten Mal (und wohl ein für allemal) jene *historisch-kritische Würdigung der Scholastik* und ganz besonders des Thomismus, die noch fehlte und die es erlauben wird, « ein unparteiisches Verdikt über diesen Moment in der geistigen Entwicklung unserer Art » (nämlich homo sapiens) zu sprechen, « den etliche zu verewigen meinen » (man merke die feine Anspielung auf unsere perennis quaedam philosophia).

Tatsächlich nun ist wohl selten eine gewaltigere Haubitze gegen die thomistischen Hauptstellungen aufgefahren worden, wenigstens gewaltiger an erdrückendem Umfang und auch, bei aller griffigen Lebendigkeit der Rougier eigenen selbstbewußten Sprache, an ermüdender Schwerfälligkeit. Höchstens besorgte Scholastiker, wie unsereiner, werden es, mit bescheidenem Nutzen zwar und wachsender Erleichterung, aber nicht ohne vielfachen

Ärger, pflichtgemäß bis zum Ende durchlesen. Die andern werden es meist bei der kürzeren und interessanteren fünfzigseitigen Einleitung bewenden lassen, im vertrauensvollen Bewußtsein, es sei gewiß alles in den übrigen *achthundertundzwölf Oktavseiten* so umständlich und gründlich im einzelnen auseinandergesetzt, daß man darauf nur hinzuweisen brauche, auch ohne es gelesen zu haben. Wie dem immer sei, so handelt es sich hier jedenfalls um eine offenkundige Tendenzschrift von vorwiegend polemischem Charakter, in der mit einem geradezu marktschreierischen Aufwand von Gelehrsamkeit der *völlige Zusammenbruch der Scholastik* verkündet wird.

Was nun diese Gelehrsamkeit betrifft, haben bereits unter andern berufene Fachmänner, wie Gilson (Revue d'Histoire Franciscaine, avril-juin 1926) und Théry (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, octobre 1926 und Revue des Jeunes, janvier 1927), auf die eigentümliche Methode Rougiers aufmerksam gemacht. Letzterer zitiert die Schlußworte Gilsons : « Nimmt man zu den Seiten dieses Werkes, die in der buchstäblichen Wiedergabe früherer nicht angeführter fremder Schriften bestehen, alle jene Seiten hinzu, wo ähnliche Entlehnungen durch kleine Stiländerungen unkenntlich gemacht wurden, so schrumpft der gewaltige Band auf gar weniges zusammen » (Revue des Jeunes, l. cit., p. 146). Dann macht sich Théry anheischig zu beweisen : 1. daß Rougier ein eigentlicher Plagiator ist ; 2. daß er nicht bloß umfangreiche Stellen einfach abgeschrieben hat, natürlich ohne es zu sagen, sondern auch seine Leser durch eigene Kunstgriffe in der Ausführungsweise diesbezüglich irre zu machen suchte ; 3. daß er an vielen Stellen seines Werkes eine unglaubliche Unwissenheit an den Tag legt (ibid., p. 148). So wird also die gewaltige Haubitze, zwar mit ungeheurem Gekrach, aber mit sehr geringem Effekt abgefeuert, denn sie ist doch nur mit Pappe geladen.

Allenfalls könnte man es dem Verf. zum Verdienst anrechnen, ein ungemein großes historisches Material, wenn auch lediglich von zweiter Hand, zusammengetragen zu haben, wenn er nur hierin zuverlässig verfahren wäre. Leider aber ist letzteres nicht der Fall. Speziell in bezug auf Aristoteles und auf die patristische Lehrentwicklung macht er sich nur zu häufig haarsträubender Willkürlichkeiten bezw. Unrichtigkeiten schuldig. Und überall tritt seine kaum verhüllte Voreingenommenheit störend zutage. Der positive Wert seiner umfangreichen Arbeit dürfte demnach ebenso gering einzuschätzen sein wie ihre polemische Durchschlagskraft.

Wie sich Rougier in letzter Hinsicht seine Aufgabe zu vereinfachen verstand, kann man mit Leichtigkeit am Gedankengang erkennen, den er seiner Beweisführung zugrunde legt. Wir wollen ihn kurz wiedergeben, ohne irgend eine kritische Bemerkung beizufügen. Unsere Leser werden sofort ohne weiteres sich ein Urteil bilden können.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube macht das scholastische Problem aus, das gleich in den ersten Anfängen des christlichen Denkens aufgeworfen wurde. Da dem heiligen Thomas von Aquin die aristotelische Philosophie als « die endgültige Summa aller natürlich erkennbaren Wahrheiten » gilt, ist das eigentliche Problem für ihn das Verhältnis zwischen

dem aristotelischen System und dem katholischen Dogma. Seine Lösung lautet: in bezug auf die natürlichen Wahrheiten, Übereinstimmung; in bezug auf die übernatürlichen Wahrheiten, kein nachweisbarer Widerspruch.

Nun aber ist eine solche Lösung nur dann möglich, wenn man den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in allen geschöpflichen Dingen voraussetzt. Sonst läßt sich weder das Dogma der Weltschöpfung aufrechthalten noch das Geheimnis der Menschwerdung und der Dreifaltigkeit widerspruchslos deuten. So bezeichnete denn P. Del Prado diese These mit Recht als « veritas fundamentalis philosophiae christianae ». Daher bildet sie den eigentlichen kritischen Punkt der thomistischen Synthese, zu deren wichtigsten Hauptstücken sie samt dem gemäßigten Realismus und der Seinsanalogie mitgehört. Mit dem realen Unterschied von Wesenheit und Dasein steht und fällt nicht bloß der ganze Thomismus, sondern auch zugleich die einzig mögliche Lösung des scholastischen Problems.

Nun aber ist diese einzig mögliche Lösung gänzlich verfehlt. Und zwar aus zwei Gründen. Erstens, weil die genannte These im unversöhnlichsten Widerspruch zur aristotelischen Metaphysik steht. Zweitens, weil sie für sich allein einen wahren Knäuel von Widersprüchen bildet. Sie setzt z. B. voraus, daß etwas Wirklichkeit besitze, unabhängig von dem, wodurch es in die Wirklichkeit versetzt wird, — oder noch, daß eine Potenz Potenz bleibe, nachdem sie sich bereits in actu befindet. Da muß man denn Suarez unbedingt recht geben. Der Thomismus mündet somit in eine Sackgasse, aus welcher es kein Entrinnen gibt.

Dies war übrigens vorauszusehen. Denn das Problem, wovon die scholastische und speziell die thomistische Philosophie gänzlich beherrscht wird, stellt das ungeheuerlichste Pseudo-Problem dar, welches je den menschlichen Geist in Bann gehalten habe (le plus prodigieux pseudo-problème, qui ait jamais obsédé l'esprit humain, pag. XLIII). Als überwundene Ausgeburten der realistischen Denkweise sind sowohl die rationalistische Philosophie der Griechen wie die Dogmen der christlichen Offenbarung von der heutigen positivistischen Wissenschaft und Philosophie in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen worden. Wo die Denker vergangener Zeiten hinter den Erscheinungen der Dinge etwas wie ein unsichtbares Wesen und eine unkontrollierbare Kausalität vermuteten, haben wir gelernt, in jedem Einzelding nichts anderes als eine Zusammenstellung von Qualitäten, oder gar nur (wie Rougier anderswo sagt, in seinen *Paralogismes du rationalisme*) einen Knotenpunkt von Kraftlinien zu sehen. Von diesem Standpunkt aus erübrigt es sich gänzlich, über das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube, d. h. zwischen hellenischer Metaphysik und christlicher Dogmatik nachzudenken.

« Die ontologische Mentalität ist ein erhabener Ruheplatz, wo der menschliche Geist einschlummert, indem er auf das trügerische Kristall des Absoluten hypnotisch hinblickt » (p. 808). « Die Rückkehr zur Scholastik würde die Rückkehr zu jener bedauerlichsten geistigen Verirrung unserer Spezies bedeuten, welche die unerschöpflichen Wohltaten des einzigen Wunders, welches die Geschichte buchen kann, beinahe für immer in Frage

gestellt hätte : des griechischen Wunders, der hellenischen Wissenschaft » (p. 809). Hut ab, vor solcher Redeseligkeit, nach einer Rekordleistung von mehr als achthundert Oktavseiten ! Als Knotenpunkt von Kraftlinien ist Herr Rougier jedenfalls ein bemerkenswerter Erscheinungskomplex.

Freiburg (Schweiz). *M. St. Morard* O. P.

J. S. Zybura. Present-day thinkers and the New Scholasticism. An international symposium. Edited and augmented by J. S. Z. St. Louis und London (B. Herder), 1926 (XVIII-543 pag.).

Das vorliegende Werk verdient die Beachtung aller Philosophen, vorzüglich aber der Vertreter der scholastischen Philosophie.

Der I. Teil enthält die Antwortschreiben hervorragender, außerhalb der scholastischen Schule stehender Gelehrter an Dr. Zybura, auf seine Anfrage hin, was sie über die Scholastik denken und wie sie eine Annäherung zwischen scholastischem und modernem Denken am ehesten für möglich hielten. Der II. Teil bietet Studien bekannter Scholastiker, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus das Wesen der Scholastik, ihre Ziele, Methode und Beziehungen zu andern Geistesschulen darstellen. Vorübergehend untersuchen sie auch die hauptsächlichsten Einwürfe gegen das scholastische System, wie sie im I. Teil vorliegen. Der III. Teil enthält Dr. Zybura's eigenen Beitrag : « Die Scholastik und die Übergangsperiode ». Diese Abhandlung bietet ihm dann die Grundlage für eine Darstellung « des gegenwärtigen Standes und der grundsätzlichen Einstellung der Neuscholastik ».

Eine kurze kritische Wertung des Buches erlaubt uns nicht, auf die ersten zwei Teile näher einzugehen ; dazu müßten wir ein ganzes Buch schreiben. Wir möchten nur bemerken, daß die Knappheit der Darstellung oft zu weit geht und vieles, was nur vorübergehend behandelt wird, eine ausführlichere Darstellung erfordert. Ebenso ist die philosophische Terminologie nicht immer glücklich gehandhabt. Wenn Prof. Noël an dem Satze der alten Scholastiker Anstoß nimmt : « Certitude forestalls doubt on the threshold of philosophy », so hätte ihn eine Unterscheidung des Wahrheitsgehaltes, der darin verborgen liegt, doch noch zu einer Lösung führen können ; wir glauben, der Satz sei mehr wahr als falsch.

Doch wir wollen unser Augenmerk auf Dr. Zybura's persönlichen Beitrag richten, der, wie der Rezensent der « The New Scholasticism » (Januar 1927) behauptet, « was Darstellung betrifft, weitaus der wertvollste ist ». Die Darstellung der Übergangsperiode vom Mittelalter zur Neuzeit, vom neuscholastischen Standpunkte aus gesehen, ist zweifellos sehr glücklich durchgeführt. Auf 60 Seiten bietet er uns eine Darstellung des Wesens der Scholastik im XIII. Jahrhundert, ihres Genius im Assimilieren alles Wahren, Guten und Schönen, wo immer sie es fand, und ihres fortschrittlichen Charakters. Man hätte erwarten können, die Renaissance würde am alten Stamme neue Zweige und Blüten treiben ; aber diese Erwartung hat sich nicht verwirklicht. Zybura führt einige der Ursachen

an, warum dies nicht geschah, aber nicht alle. Warum spricht er nirgends von der Reformation als einem von der Renaissance verschiedenem Faktor ? Vielleicht weil er der Ansicht ist, die Scholastik sei bei Beginn der Reformation schon nicht mehr in Frage gestanden. Leo XIII. — und die Geschichte gibt ihm Recht, man braucht nur an die großen Scholastiker der XVI. Jahrhunderts zu denken — war nicht dieser Ansicht. Er erinnert uns daran, welche Anstrengung die Reformatoren es sich kosten ließen, jener Philosophie loszuwerden, die den Weg zum katholischen Glauben ebnet : « iter planum et facile ad fidem » (Aeterni Patris). Kirchenfeindlich gesinnte Philosophen werden auch meistens der scholastischen Philosophie feindlich gegenüberstehen ; das gilt heute ebensogut wie im XVI. Jahrhundert. Damit ist aber keineswegs gesagt, die scholastische Philosophie sei intrinsece und formaliter von der Theologie abhängig.

Im nächsten Kapitel haben sich einige Mängel und Unfolgerichtigkeiten eingeschlichen. Nachdem Zybura dargelegt hat, wie die Scholastik zurückgedrängt wurde, weil man sie für ebenso nutzlos hielt wie die naturwissenschaftlichen Theorien, deren sie sich bediente, sagt er : « Thought flows in a continuous stream from one generation to another » ; und er zitiert folgende Stellen : « Philosophy, which is the history of human thought, is rightly regarded as an organic development of a single and most profound spiritual movement » ; ferner : « The movement of the Renaissance was .... but the natural, progressive and ininterrupted development of the society of Middle Ages » ; und etwas später : « The various systems, from the dawn of philosophy down to our day were phases of a single comprehensive development of the quest for ultimate truth » (SS. 484 ff.). Ohne Zweifel besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen den zeitlich sich folgenden Systemen. Aber das zeitlich spätere ist manchmal nur insofern vom vorhergehenden beeinflußt, als es eine Reaktion zu ihm bildet, die, wenn sie zu weit geht, einen Rückschritt bedeutet. Wir müssen in der Geschichte der Philosophie seit dem XIII. Jahrhundert auch Zeiten des Rückschrittes verzeichnen. Wenn der Gedankenstrom vom Mittelalter bis zur Renaissance an Stärke und Kraft nur gewachsen wäre, wie diese Zitate andeuten, warum sollten wir dann vom Ideal der Renaissance wieder zum Mittelalter zurückkehren und uns als « heirs of the Middle Ages » erklären ? Dr. Zybura sieht darin keinen Widerspruch, denn unmittelbar darauf stimmt er Prof. Longwell zu, der sagt : « The entire movement from mediaeval times into our own day constitutes, I am convinced, a continuous development » (S. 493). Diese Behauptung wiederholt sich auf Seite 496 und wird durch folgendes Zitat bekräftigt : « The process of restoring a true philosophical attitude has been continuous from 430 A. D. to the present time. » Es scheint uns, solche Äußerungen seien gefährliche Zugeständnisse gegenüber dem modernen Denken, wenn man sie in dieser vagen Form stehen läßt. Wie wir vermuten, ahnte Zybura die Gefahr, denn er schreibt : « Through the various phases of human thought down the centuries, with its variegated changes and frequent fluctuations, there run golden threads of lasting thruth ». Damit hat er seine Idee der Philosophia perennis ausgedrückt.

Auf Seite 574 stehen die Worte: « The Scholastic .... or at least the Neo Scholastic, holds that free certitude is also true certitude »; jeder Katholik hält daran fest, wenigstens sagt ihm das sein Glaube. Darf aber ein Katholik der Meinung sein, die Beweise für die Existenz Gottes vermögen in uns nur eine freie Sicherheit zu erzeugen, wie wir auf Seite 524 lesen? Selbst Newman, der bei dieser Gelegenheit zitiert wird, sprach vom Dasein Gottes als « reported to us by testimony, handed down by history, referred by an inductive process, brought home to us by metaphysical *necessity*, urged on us by the *necessity* of our conscience » (Idea of a University).

Trotz dieser Aussetzungen möchten wir Dr. Zybura unsere volle Hochachtung und unsern Dank aussprechen, daß er dazu beigetragen hat, dem Wunsche der Päpste entgegenzukommen und unser Zeitalter der Gedankenwelt der Scholastik und besonders des hl. Thomas näher zu bringen. Wenn wir uns auch Neuscholastiker nennen, so müssen wir uns in rein philosophischen Fragen, die von wissenschaftlichen Entdeckungen unabhängig sind, doch nicht von der alten Scholastik trennen. Wir müssen nur darnach streben, die mannigfachen Wahrheiten, die die modernen Forschungen zu Tage fördern, zu assimilieren, kraft der ewig feststehenden Prinzipien, die die Seele alles Denkens sind.

Freiburg. P. Lect. *Aegidius Doolan* O. P.

Joannes de Walter: Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri IV. Vindobonae et Vratislaviae (Haim et soc.) 1924 (CXXXII-656 S.).

Die Einleitung zur Ausgabe der Sentenzenbücher des lange Zeit hindurch in der Gelehrtenwelt nur als Dekretisten bekannten Gandulph von Bologna gibt uns genauen Aufschluß über die *handschriftliche Überlieferung* des Werkes. Schon 1885 hat Denifle im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters von drei von ihm zu Turin aufgefundenen Handschriften dieses Werkes, die indes 1904 beim Turiner Bibliothekbrande zugrunde gingen, Mitteilung gemacht. Dem Herausgeber standen zwei weitere Turiner Kodizes aus der Mitte bezw. aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts, eine von Grabmann entdeckte, wohl vor Mitte des XIII. Jahrhunderts anzusetzende Handschrift der Heiligkreuzer Stiftsbibliothek und ein Auszug aus den Sentenzen G. in einer Bamberger Handschrift aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts zur Verfügung.

Eingehende Untersuchungen sind dem *literarischen und chronologischen Probleme* gewidmet. Die Hauptfrage betrifft hier das Verhältnis Gandulphs zu Petrus Lombardus. Schon de Ghellinck hat durch Prüfung der Werke beider festgestellt, daß sie in einem literarischen Abhängigkeitsverhältnisse stehen, und zwar gelangt er durch Untersuchung der Abschnitte über den Ordo und die Verwendung der Zitate aus Johannes von Damaskus zu dem Ergebnisse, dem auch Grabmann beipflichtet, daß Gandulph vom Lombarden abhängig sei. V. Walter fügt noch weitere überzeugende Gründe hinzu: 1. « Es sind die Fälle nicht selten, in denen er die Väterzitate um Sätze

des Lombarden bereichert, ja, diese sogar als Väterzitate kommentiert » (S. LII). 2. Auch kommt es vor, daß « Gandulph bei der Erklärung von Bibelstellen Formeln gebraucht wie : *ut auctoritas ait* und die betreffenden Erklärungen sich als aus den exegetischen Werken des Lombarden entlehnt erweisen ». Somit wäre dargetan, « daß Gandulph den Lombarden nicht nur als Vorlage benützt, sondern ihn auch mit dem Nimbus kirchlicher Autorität umkleidet hat » (S. LIV). Infolge der Feststellung einerseits der Abhängigkeit Gandulphs von Petrus Lombardus, anderseits seiner Priorität gegenüber Petrus von Poitiers, dessen Sentenzenwerk vor 1175 entstanden ist, « würde sich als wahrscheinlichster Zeitraum der Entstehung der Sentenzen Gandulphs das Jahrzehnt 1160–1170 ergeben » (S. LXVIII).

Bei *Analyse der Sentenzen* bespricht der Herausgeber ziemlich ausführlich die Theologie Gandulphs und gibt die von diesem neben seiner Vorlage, dem Lombarden, benützten anderweitigen Quellen an. Das erste Buch, die Gotteslehre, ist trotz der Benützung des Lombarden im wesentlichen selbständig gearbeitet, weniger das zweite, das von der Schöpfung handelt. Seite LXXII hätte, das sei nur nebenher erwähnt, die Ausdrucksweise : « diese göttliche Substanz stellt sich nun der Kirchenlehre als *aus* drei Personen *bestehend* dar. » Bemerkenswert ist, daß Gandulph wohl zu den ersten gehört, die in die Trinitätslehre den bis dahin ungewöhnlichen Ausdruck « spirare » einführen. Im dritten Buch tritt uns Gandulph ganz offen als Vertreter der nihilianistischen Christologie entgegen, deren Auswirkung man auch in seiner Erlösungslehre verfolgen kann ; ja noch mehr, « er gestaltet von diesem seinem Grunddogma aus seine gesamte Gotteslehre, und zwar viel konsequenter als Lombardus. So wird denn Gandulph zum Systematiker der nihilianistischen Schule, und dieses dürfte wohl auch der letzte Grund sein, weswegen seine Sentenzen eine relativ geringe Verbreitung gefunden haben », nachdem der Nihilianismus schon 1179 von der Kirche verworfen worden war. Im vierten Buch — Sakramentenlehre — verdienen der tractatus de poenitentia und die ausführlichen Darlegungen über das Ehesakrament besondere Beachtung. Die Schlüsselgewalt erscheint ziemlich beschränkt. Die Krankenölung wird trotz Ankündigung zu Anfang des Buches nicht behandelt.

Bemerkungen über die Methode Gandulphs (Bedeutung von auctoritas und ratio) nebst beigefügten Angaben über die Orthographie und den überaus gründlich durchgeführten doppelten Apparat der Ausgabe (Varianten und Zitate) beschließen die umfassende Einleitung (131 S.), die dem sorgfältig edierten Text der umfangreichen Sentenzenbücher (654 Druckseiten) vorangestellt ist. Hiemit ist wieder eines der großen theologischen Werke der mittelalterlichen Scholastik der wissenschaftlichen Welt bequem zugänglich gemacht worden, und diese wird dem Herausgeber für die darauf verwandte, so mühsame Editorenarbeit gewiß vielen Dank wissen.

Stift Seitenstetten, N.-Österreich. P. *Carl Jellouschek* O. S. B.

Josef Lechner: Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 5). München (Kösel-Pustet) 1925 (425 S.).

Zu den bedeutenderen Franziskanertheologen des XIII. Jahrhunderts gehört Richard von Mediavilla, über dessen Lebensgang, Schrifttum und wissenschaftliche Stellung uns Lechner in der Einleitung seines Werkes dankenswerte Aufschlüsse bietet. Diesen Gegenstand behandelt übrigens auch das inzwischen herausgekommene Buch von Edgar Hocedez S. J., Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine (Spicilegium sacrum Lovaniense 7), Louvain 1925. Spärlich sind die verläßlichen Nachrichten über das Leben Richards, der, wie F. Pelster S. J. im Philosophischen Jahrbuch (1926) 172-178 unter Berufung auf Cod. Assisiensis 144, fol. 143^r, dartut, wohl den Zunamen de Menevile führte, was zu Mediavilla geworden wäre und nicht Ortsbezeichnung, sondern Name einer englischen Adelsfamilie aus Northumberland sei. Im Jahre 1283 hatte Richard mit sechs anderen Franziskanern zu Paris, im Auftrage des Ordensgenerals Bonagratia, die Schriften des spiritualistisch gesinnten Johannes Petrus Olivi zu prüfen. Richard war damals Baccalaureus. Später — nicht vor 1286 — treffen wir ihn unter den Erziehern der Söhne Karls II. von Anjou, Königs von Neapel und Sizilien. Als Todesjahr kann man vermutungsweise 1307 oder 1308 annehmen. Gedruckt liegen von den Werken Richards vor: der etwa 1282–1283 vollendete Sentenzenkommentar, Quaestiones quodlibetales, von den 45 Quaestiones disputatae die 13.: Utrum angelus vel homo naturaliter intelligat verum creatum in veritate aeterna, wozu noch die 1925 von F. M. Delorme zu Quaracchi edierte De privilegio Martini papae IV kommt; ferner drei von Hocedez veröffentlichte Sermones und ein weiterer, von P. W. Lampen in La France franciscaine, 8 (1925), edierter. Im weiteren werden die Quellen, aus denen Richard geschöpft, namhaft gemacht und wird deren Verwertung gekennzeichnet. Zitate aus den auctoritates werden, wie es auch sonst damals in der Scholastik üblich war, nicht immer nach ihrem ursprünglichen Gehalte wiedergegeben und wohl auch stillschweigend umgedeutet. Auctoritas und ratio und daneben häufig auch noch experientia sind die Grundelemente seiner Methode. Der Verfasser berührt auch den gegen Ende des XIII. Jahrhunderts scharf hervortretenden Gegensatz des älteren Augustinismus und des durch Albert d. Gr. und Thomas vertretenen Aristotelismus und hebt hervor, daß Richard von Mediavilla, obwohl aus der vorwiegend augustinisch gerichteten Franziskanerschule kommend, doch zu jenen Lehrern dieses Ordens gehört, die in ihren Schriften eine unverkennbare Hinneigung zu Thomas von Aquin an den Tag legen; übrigens hat schon Dionys der Kartäuser von Richard erklärt: Prae ceteris sequitur Thomam (De consol. phil. l. 1. pros. 6, a. 26). Schließlich folgen noch Bemerkungen über das Fortleben des Doctor solidus, wie Richards gewöhnlicher Ehrentitel lautet, im Franziskanerorden und darüber hinaus, sowie über das besonders geschätzte, viel abgeschriebene und abgedruckte vierte Buch des Sentenzenkommentars, das die Sakramentenlehre enthält.

Die Darstellung der Sakramentenlehre Richards selbst, die sich an die hierin übliche Stoffgliederung hält, beruht auf einem gründlichen Studium der Quellen und wird besonders wertvoll durch die ständigen Hinweise auf die Ansichten einer ganzen Reihe anderer scholastischer Lehrer, sodaß wir geradezu einen Überblick über die Sakramentenlehre der Hochscholastik gewinnen können. Richard von Mediavilla hat die Ergebnisse der Untersuchungen seiner Vorgänger, insbesondere des Alexander von Hales, Albert des Großen, Thomas von Aquin und Bonaventura, zusammengefaßt und verarbeitet und stellenweise auch weitergeführt. Es kann hier unmöglich auf die einzelnen Lehrpunkte eingegangen werden. Als einheitlichen Zug in der Sakramentenlehre Richards erscheint dem Autor die starke Betonung des göttlichen Willens, des primär-kausalen Faktors im Organismus der Sakramente. Unter diesem Gesichtspunkte müsse die milde Ablehnung der physisch-instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente nicht nur in bezug auf die Gnade selbst, sondern auch mit Bezug auf jede Disposition dazu betrachtet werden; Gottes Wirksamkeit trete dafür umsomehr in den Vordergrund. Gottes Willensbeschluß, auf Grund dessen der Herr die Zusammenordnung der sakramentalen Zeichen, die Materie des Sakramentes, mit seiner Wirkkraft begleite, die ordinatio ad sanctificandum, werde zur sakramentalen Form. In dieser stärkeren Betonung der göttlichen Kausalität werden wir, wie der Verfasser bemerkt, leise bereits an spätere Entwicklungen, wie sie im Skotismus und Nominalismus des XIV. Jahrhunderts hervortreten, gemahnt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen der Traktat über die Eucharistie und die Bußlehre. S. 291 und 293 hätten sich die Ausdrücke Zirkumstantionierung bezw. Zirkumstantiation wohl vermeiden lassen. — Lechners mustergültig gearbeitete Monographie stellt nach allem einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der Lehre von den Sakramenten dar.

Stift Seitenstetten, N.-Österreich. P. *Carl Jellouschek* O. S. B.

Metaphysik.

1. **Pedro Descoqs S. J.: Institutiones Metaphysicae generalis.** Tomus I. Introductio et Metaphysica de ente in communi. Paris (G. Beauchesne) 1925 (638 S.).

2. **Auguste Valensin: A travers la Métaphysique.** Paris (G. Beauchesne) 1925 (251 S.).

3. **J. Maréchal S. J.: Le point de départ de la métaphysique.** Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. — Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique. Paris (F. Alcan) 1926 (XXIII u. 481 pag.).

1. Diese « Institutiones Metaphysicae » wollen laut Vorwort kein Handbuch sein zum Schulgebrauch, sondern ein Buch für die Lehre der scholastischen Philosophie und auch für reifere Schüler, die fähig sind, sich eingehender mit den philosophischen Fragen zu beschäftigen. Das

Buch ist zugleich lateinisch und französisch geschrieben. Der Grundstock der scholastischen Lehre wird in lateinischer Sprache dargelegt ; zur weiteren Entwicklung der Lehre und insbesondere bei Behandlung der neueren Fragen bedient sich der Verfasser der französischen Sprache. Das ganze Werk ist auf vier Bände berechnet. Der vorliegende erste Band enthält die Lehre vom Begriff des Seienden im allgemeinen. Er ist in drei Teile abgeteilt : I. Vom Seienden und von der Analogie des Seienden, II. Von den Eigenschaften des Seienden, III. Von den ersten Vernunftprinzipien. — P. Descoqs' Metaphysik wird dank der großen Belesenheit des Verfassers jedenfalls auf den Lehrer der Philosophie sehr anregend wirken und zu tieferem Studium der Metaphysik anleiten, wenn auch der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt Descoqs' und dessen metaphysische Lehren vielfach zu mißbilligen sind.

Der Verfasser hat in den « Prolegomena » und auch anderwärts die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Metaphysik genügend angedeutet. Er macht sich ausdrücklich die Lehre Piccards [1] von der « begleitenden konkreten Verstandesreflexion (réflexion concrète concomitante) zu eigen (S. 60 ff.). Die erkenntnistheoretische Grundlage der Metaphysik Descoqs' ist die durch diese Reflexion gegebene intuitive Verstandeserkenntnis des konkreten Ich und seiner Bewußtseinszustände. Descoqs unterscheidet den Verstand als « Intellekt » und als « Ratio ». Dem « Intellekt » kommt eben die unmittelbare Schauung des Ich zu. Durch sie wird unmittelbar das Sein und die Wahrheit erkannt. Durch sie entdecken wir in uns die beiden Gesetze des Seins und Denkens : Das Widerspruchsprinzip und den Satz vom genügenden Grunde. Gegenstand der « Ratio » sind die abstrakten Allgemeinbegriffe, durch die die Dinge nur indirekt erkannt werden. Descoqs lehnt die Gewinnung der ersten Allgemeinbegriffe durch spontane Abstraktion aus den Einzeldingen ab. Alle Begriffe werden gewonnen durch einen Konstruktionsprozeß, ausgehend von der unmittelbaren intellektuellen Schauung des Ich. Der objektive Begriff des Dinges ist nach Descoqs keineswegs das Ding selbst nach seinem Erkanntsein, sondern Darstellung durch eine Ähnlichkeit (S. 142 ff. ; 603 ff.). Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, den Begriff als Abbild des Dinges mit dem Dinge selbst zu vergleichen. Nur so läßt sich die Frage über die Analogie des Seinsbegriffes lösen. Der univoke Begriff stellt die Dinge dar durch vollkommene Ähnlichkeit ; der analoge Begriff des Seienden stellt sie dar durch unvollkommene oder « einfache Ähnlichkeit » (per simplicem similitudinem). Der Begriff des Seienden ist schlechthin *einer* (notio simpliciter una) ; er stellt nur ein Merkmal dar, das allen Dingen gemeinsam ist : das Sein. Da aber das Sein auch das ist, durch das die Dinge sich voneinander unterscheiden, ist seine Einheit eine unvollkommene ; obschon schlechthin *einer*, ist er dies unvollkommen (notio imperfecte una). Er abstrahiert daher schlechthin von den Unterschieden der Seienden, so daß er diese Unterschiede in keiner Weise aktuell in sich enthält — auch nicht

[1] Le problème critique fondamental. Besprechung dieser Schrift : « Divus Thomas », 1926, Nr. 3.

als in einer Verhältnisähnlichkeit undeutlich eingeschlossen, wie die Thomisten (vom Verfasser diesbezüglich « Cajetanisten » genannt) lehren. Aber er abstrahiert unvollkommen, da er alle seine Unterschiede abbildet, weil auch diese Unterschiede den Seinsbegriff notwendig einschließen; auch die Unterschiede des Seienden sind Seinsheiten. Der Seinsbegriff bildet durch « einfache Ähnlichkeit » das ihm Untergeordnete ab, so daß er auch von den verschiedensten Dingen als analoger Begriff ausgesagt wird (Thesio II-IV). Suarez hatte gelehrt, gegen die « Cajetanisten », daß der Seinsbegriff von den Seinsweisen der verschiedenen Seienden schlechthin absehe und somit schlechthin *einer* sei. Andererseits hatte er gelehrt, gegen die Skotisten, die die Eindeutigkeit des Seienden behaupten, daß auch die Unterschiede des Seienden Seinsheiten sind. Auf welche Weise aber trotzdem die Einheit des Seinsbegriffes gewahrt werde, das hatte er im Dunkeln gelassen. Descoqs will eben diesbezüglich die Metaphysik des Suarez vervollständigen durch seine Lehre von der « einfachen Ähnlichkeit » des Seinsbegriffes (S. 195). Was ist nun aber *diese* Ähnlichkeit? Und was ist die Ähnlichkeit überhaupt? Descoqs definiert die Ähnlichkeit als « Beziehung kraft derer zwei oder mehrere Dinge geeignet sind unter demselben Begriffe zusammengefaßt zu werden ». (S. 212) Die vollkommene Ähnlichkeit « bezeichnet in zwei oder mehreren Dingen etwas objektiv Gemeinsames, streng Definierbares, das in gleicher Weise (univoce) diesen Dingen zukommt ». Die unvollkommene Ähnlichkeit « drückt die Übereinstimmung zugleich mit der Nichtübereinstimmung mehrerer Dinge in demselben Merkmale so aus, daß sie in jeder Beziehung ausschließt, jenes Merkmal komme in gleicher Weise diesen Dingen zu » (S.213). Diese Ähnlichkeit, sowohl die vollkommene des univoken Begriffes als auch die unvollkommene des analogen Begriffes, ist keine solche, durch die das Wesen des Dinges erkannt würde, so wie es in sich ist (S. 142 ff.; S. 603 ff.). Das Wesen, mit dem Individuum vollständig eins, läßt sich aus diesem nicht herausziehen (S. 66 ff.). Der Begriff ist eine Schöpfung des Verstandes auf Grund der intellektuellen Anschauung des konkreten Ich. Nur was durch diese Schauung unmittelbar erkannt wird, wird erkannt, so wie es in sich ist, da in ihr Erkennen und Erkanntes vollständig zusammenfällt und dieses Erkennen nicht durch ein Abbilden stattfindet, sondern unmittelbar durch den Erkenntnisgegenstand selbst (S. 144). Die Allgemeinbegriffe hingegen, die mittelst dieser Schauung und auch mittelst der äußeren Erfahrung gebildet werden, sind Abbildungen, die mit den Dingen an sich nichts gemeinsam haben, die aber das verschiedenen Dingen Gemeinsame in ihrer Weise darstellen. Und so stellt auch der Seinsbegriff als einfache Abbildung « durch einfache Ähnlichkeit » das dar, in dem alle Dinge übereinkommen, trotzdem durch eben dasselbe die Dinge voneinander sich unterscheiden. Unter Voraussetzung dieser Analogie « der einfachen Ähnlichkeit », die dem Seienden als solchem zukommt, behauptet dann Descoqs von dem zu Gott und zum Geschöpf, zur Substanz und zum Akzidens bestimmten Seienden die doppelte innere Analogie des einfachen Verhältnisses (a. attributionis intrinsecae) und der Verhältnisähnlichkeit (a. proportionalitatis). Der Begriff eines jeden so bestimmten

Seienden stellt die anderen Seienden dar sowohl durch die innere Analogie des einfachen Verhältnisses als auch durch die Verhältnisähnlichkeit (Thesis V).

Wie man aus dieser Darlegung ersieht, ist P. Descoqs wohl als Nominalist anzusprechen. Er hat, von Suarez ausgehend, dessen nominalistischen Keime folgerichtig weiter gebildet. Wenn die Wurzel der Individuation die ganze Seinsheit des Dinges an und für sich ist, wie Suarez lehrt, dann ist freilich nicht einzusehen, wie es ein den verschiedenen Dingen gemeinsames Wesen geben könne und wie man dieses Wesen aus den Dingen herausziehen könne. P. Descoqs hat aber den Nominalismus neu begründet durch seinen kritischen Realismus. Eine Erkenntnislehre, die die direkte Erkenntnis der Dinge verschmäht und behauptet, wir könnten die Dinge nur mittelst der Anschauung unseres Ich erfassen, müßte eigentlich in der Nacht des vollständigen Zweifels endigen. Jedenfalls kann es nach dieser Methode keine Wesenserkenntnis der Dinge geben. Wir können nur zu Andeutungen über die Dinge kommen. Die Verstandesbegriffe werden zu Zeichen, die uns die unserem Erkennen unerreichbaren Wesen irgendwie andeuten. So wird dann ganz erklärlich, wie der Begriff des Seienden schlechthin *einer* genannt wird, und wie von ihm ausgesagt werden kann, er stelle durch « einfache Ähnlichkeit » das dar, in dem alle Dinge übereinkommen, trotzdem durch eben dasselbe die Dinge sich voneinander unterscheiden. Der Begriff des Seienden ist ja nur ein einfaches Zeichen für das Seiende. Er stellt dessen Wesen nicht dar. Dieses Wesen ist unmöglich darstellbar — sagen wir besser erkennbar, denn der objektive Begriff ist das Ding selbst nach seinem Erkanntsein — durch einen Begriff der schlechthin *einer* wäre. Wenn die Dinge als *seiend* miteinander übereinkommen durch etwas, durch das sie dennoch voneinander verschieden sind, so kann das nicht eine Einheit schlechthin, sondern nur eine Einheit in einer gewissen Beziehung bedeuten ; es kann nur in einer Verhältnisähnlichkeit von Merkmalen bestehen, die an und für sich miteinander nichts Gemeinsames haben, die sich aber in ihrer Beziehung zueinander in gleicher Weise verhalten. Auf nicht nominalistischer Grundlage ist die « cajetanistische » Lehre die einzig mögliche Erklärung des Seinsbegriffes. Die Begriffe sind zu erklären aus den Dingen. Der analoge Begriff des Seienden ist zu erklären aus der in allen Seienden liegenden Verhältnisähnlichkeit von Merkmalen, die vollständig untereinander verschieden sind, ebenso wie der univoke Begriff daraus zu erklären ist, daß die Dinge, denen der Begriff zukommt, in einem Merkmal schlechthin sich ähnlich sind. Die Ähnlichkeit beruht aber auf einer in den Dingen liegenden *Einheit*. Die dem eindeutigen Begriffe untergeordneten Dinge sind schlechthin eins in einem Merkmal ; sie kommen schlechthin in ihm überein, während die Dinge als Seiende in keinem Merkmal schlechthin übereinkommen und nur beziehungsweise eins sind. Diese in den Dingen liegende Einheit findet dann auch ihren Ausdruck in den Begriffen. Der eindeutige Begriff ist schlechthin *einer*, während der analoge Seinsbegriff dies nur beziehungsweise ist.

Aus dem Nominalismus Descoqs erklärt sich auch, warum er eine

Zurückführung des Ursächlichkeitsgrundsatzes (und des Satzes vom genügenden Grunde) auf den Widerspruchsgrundsatz nicht zugeben will. « Eine Ursache zu haben », das liegt nicht in der Begriffsbestimmung des Werdens, sondern ist eine Eigentümlichkeit des Werdens. Da nun aber nach Descoqs durch den Begriff das Wesen des Werdens in seinem Ansich nicht erfaßt wird, ist auch durch diesen Begriff die Eigentümlichkeit des Werdens noch nicht behauptet, so daß es einen Widerspruch einschlösse, das Werden zu behaupten und dessen Eigentümlichkeit, die Ursache, zu leugnen.

2. Auch Valensin hat die Analogie des Seienden nicht richtig dargestellt, obschon er sich nicht von vorneherein in solchen Gegensatz zur thomistischen Lehre stellt wie Descoqs. Valensin bestimmt die Analogie des Seienden als eine innere Analogie der Verhältnisähnlichkeit. Leider faßt er die Analogie der Verhältnisähnlichkeit von Anfang an unrichtig als Verhältnis zweier zu einem und demselben Dritten : X verhält sich zu C, wie B sich zu C verhält. Allein die in Frage kommende Analogie der Verhältnisähnlichkeit besteht darin, daß vier Glieder, die alle untereinander vollständig verschieden sind, sich zu zwei und zwei in gleicher Weise zueinander verhalten : Die Substanz als Seiendes verhält sich zu ihrem Sein so wie das Akzidens als Seiendes sich zu seinem Sein verhält. Aber Substanz und Akzidens sind vollständig untereinander verschieden, ebenso wie auch deren Sein. Dann will Valensin die Analogie des Seienden bestimmen, ausgehend einerseits vom Dasein, andererseits vom Wesen. Dabei faßt er das Dasein als das, wodurch das Ding dem Nichts entgegengesetzt ist, und das Wesen als « Idee » oder Wesensbestimmtheit als das, wodurch das Ding seine spezifische Bestimmtheit hat. Dieses Vorgehen ist aber verfehlt, da die beiden Begriffe des Daseins, so wie es von Valensin gefaßt wird, und des artbestimmenden Wesens den Begriff des Seienden und dessen Analogie voraussetzen und späteren Ursprunges sind. Die Entwicklung des menschlichen Denkens ist folgende : Der erste Begriff ist der des Seienden. Er drückt die Verhältnisähnlichkeit des Seinhabenden zum Sein, zum Dasein aus. Dieser Begriff enthält somit schon in sich sowohl das Dasein als auch das Wesen. Aber das Dasein wird noch nicht gefaßt als das, wodurch das Ding dem Nichts entgegengesetzt ist ; dies geschieht erst, nachdem der Begriff des Nichtseienden gebildet worden ist als Gegensatz zum Seienden. Und das Wesen wird noch nicht gefaßt als das Artunterscheidende ; dies geschieht erst, nachdem der Begriff des Andersseienden gebildet ist, durch den das Seiende nicht nur vom Nichtseienden, sondern auch ein Seiendes vom andern unterschieden wird. Unrichtiger Weise auch faßt Valensin den Begriff des Nichts als eindeutigen Begriff. Wie der Begriff des Seienden ein analoger Begriff ist, so ist notwendig auch der des Nichtseienden, der in Gegensatz zum Seienden gebildet wird, analog.

Die Schrift Valensins enthält eine Reihe metaphysischer Aufsätze, die zu verschiedenen Zeiten verfaßt wurden. Außer der Abhandlung über die Analogie des Seienden finden sich darin Aufsätze über den kantischen Kritizismus und die Theorie der Erfahrung nach Kant, über den Pantheismus, über das Wesen des Thomismus ; dann Quaestiones quodlibetales,

über die Freiheit, die Ursächlichkeit, das Ich, die Zweckursächlichkeit und die Verpflichtung; endlich ein Aufsatz über Hegels Auffassung der Geschichte der Philosophie.

3. Läßt sich durch die thomistische Erkenntnislehre die objektive Evidenz, der Ausgangspunkt jeder Metaphysik, rechtfertigen gegenüber der kritischen (kantischen) Philosophie? Nach dem Vorgange Kants faßt Maréchal diese Frage in folgende Form: Welches ist die Bedingung a priori für objektives Erkennen? Indem aber Maréchal, im Gegensatze zu Kant, die natürliche Evidenz gelten läßt und nur nach deren Erklärung sucht, versteht er unter dem Objekt nicht den bloß phänomenalen, sondern den realen, transphänomenalen Gegenstand. Er fragt somit nach der Erklärung der objektiven Evidenz über diesen Gegenstand. Wie kommt das Erkennen, das doch eine ganz innerliche Tätigkeit ist, dazu, seinen Inhalt in evidenter Erkenntnis sich gegenüber zu setzen als einen von sich verschiedenen Gegenstand? Wie kommt das Erkennen dazu, das Sein dieses Gegenstandes zu behaupten? Das göttliche Erkennen als schöpferisches Erkennen ist intuitiv. Es hat von vorneherein alles in sich, um alsogleich das Sein zu erfassen und als gegenständlich zu behaupten, da es alles Sein hervorbringt. Dasselbe ist zu sagen vom Erkennen des Engels, dem das intuitive göttliche Erkennen in unvollkommener Weise mitgeteilt ist. Ganz anders jedoch verhält es sich mit dem menschlichen Erkennen. Vom sinnlichen Erkennen des Menschen kann hier keine Rede sein, da es seine Übereinstimmung mit dem Gegenstande nicht erkennt und behauptet. Nur dem auf sich selbst zurückgehenden geistigen Verstandeserkennen kann dies zukommen. Allein die menschliche Verstandeserkenntnis ist nicht intuitiv, sondern gänzlich abstraktiv. Der menschliche Verstand gewinnt seine Begriffe mittelst der Sinneserkenntnis durch Abstraktion aus den Einzeldingen. Durch den Abstraktionsprozeß verläßt aber der Verstand das reale Einzelding; und so verläßt er auch das reale Sein. Die abgezogenen Verstandesbegriffe enthalten dieses Sein nicht in sich. Wie kommt nun aber der menschliche Verstand dazu, im Urteil dieses Sein zu erfassen und sich gegenüber zu stellen? Maréchal glaubt, nur « dynamisch » sei das zu erklären, durch den im Verstande liegenden Naturtrieb zum Sein und zum unendlichen Sein, zu Gott, der notwendig als wirklich seiend gedacht werden müsse, da sonst der im Verstande liegende Naturtrieb widerspruchsvoll wäre.

Das Buch Maréchals verrät eine gründliche Kenntnis der kantischen Philosophie und bekundet auch ein aufrichtiges Bestreben, sich der Philosophie des hl. Thomas anzuschließen und durch sie die kritische Philosophie Kants zu überwinden. Meistenteils stellt Maréchal die Lehre des hl. Thomas auch richtig dar und verwertet sie vorzüglich zur Bekämpfung des Kantianismus. Es ist daher umsomehr zu bedauern, daß gerade der Hauptgedanke seiner Schrift nicht gebilligt werden kann. Maréchal ist gerade diesbezüglich dem Gedankengang des hl. Thomas nicht folgerichtig nachgegangen, sonst wäre er zu einer ganz anderen Lösung der von ihm aufgeworfenen Frage gekommen. Im engen Anschluß an den hl. Thomas erklärt Maréchal die doppelte Beziehung, die im menschlichen Verstandes-

begriffe liegt : nach oben, auf das Allgemeine ; und nach unten, auf das Einzelding. Direkt bezieht sich der Begriff auf das Allgemeine, indirekt aber, mittelst des Phantasiebildes, bezieht er sich auf das Einzelding. Wenn dem aber so ist, dann ist der durch Abstraktion gewonnene Allgemeinbegriff doch nicht so vom realen Sein losgelöst, wie man dies nach Maréchal, glauben müßte. Denn wenn der Begriff sich auf das Einzelding bezieht bezieht er sich auch auf das reale Sein dieses Einzeldinges. Die Begriffe schweben uns vor als reale Seinsweisen, die in der Erfahrung gelten und auch über die Erfahrung hinaus gelten, insofern sie uns nicht nur Seinsweisen des körperlichen Seins, sondern Seinsweisen als solche darstellen. Aber Maréchal hat sich diesen Weg versperrt durch seine unrichtigen Ausführungen über die Erfahrungserkenntnis. Er glaubt (S. 86 ff. ; S. 116 f.), die Sinneserkenntnis erfasse noch nicht den Erkenntnisgegenstand als vom Erkenntnisträger verschiedenen, ihm gegenüberliegenden Gegenstand ; erst in der Verstandeserkenntnis, im Urteil werde diese Scheidung vollzogen. Das ist aber unmöglich. Wenn nicht von vorneherein schon in der sinnlichen Erfahrungserkenntnis die Scheidung von Subjekt und Objekt gegeben ist, dann ist nicht einzusehen, wie unser Verstand noch in die reale Welt hinauskommen könne. Maréchal befindet sich im Banne eines Subjektivismus, aus dem herauszukommen er sich vergeblich bemüht durch seinen « Dynamismus » des Verstandes. Maréchal meint (S. 265), ein Verstand könne zur Erkenntnis des von ihm verschiedenen Seins nur gelangen dadurch, daß er sich zu den Dingen ursächlich verhalte, daß er das Sein der Dinge hervorbringe, wie dies beim göttlichen Erkennen der Fall ist, oder dadurch, daß ihm diese ursächliche Erkenntnis irgendwie mitgeteilt werde, wie dies bezüglich der Engel geschieht und durch den « Dynamismus » des Verstandes, durch die aktive Zweckstrebigkeit des Verstandes zum Sein und zu Gott hin. Allein nicht nur dadurch, daß ein Verstand sich zu den Dingen ursächlich verhält, kann er sie erkennen, sondern auch umgekehrt dadurch, daß die Dinge sich ursächlich zu ihm verhalten, d. h. auf ihn einwirken. Und dieses letztere ist der Fall beim menschlichen Verstande. Der Mensch kommt zur Erkenntnis der Dinge durch die Einwirkung der Dinge auf seine Erkenntnisvermögen. Auch auf den Verstand wirken die Dinge ein durch den tätigen Verstand mittelst des Phantasiebildes. Maréchal hat wohl diese Ursächlichkeit der Dinge auf den Verstand verdunkelt und abgeschwächt dadurch, daß er die thomistische Lehre von der inneren Vergeistigung des Phantasiebildes durch den tätigen Verstand ablehnt. Die fließende Seinsheit geistiger Art, die durch den tätigen Verstand im Phantasiebilde hervorgebracht wird, ist ein ganz notwendiger Ring in der Kette dieser Ursächlichkeit. Diese fließende Seinsheit ist die Brücke, die das sinnliche Erkennen mit dem geistigen Verstandeserkennen verbindet. Sie ist die Brücke, über die der Begriff in den Verstand hineinkommt, und durch die er auch seine beständige Beziehung zur Außenwelt beibehält, insofern er beständig abhängt vom vergeistigten Phantasiebilde. Diese Ursächlichkeit der Dinge auf den Verstand bildet den eigentümlichen, nächsten Grund für die objektive Evidenz des menschlichen Erkennens. Dies vorausgesetzt, ist gewiß der

« Dynamismus » des Verstandes, d. h. sein Naturtrieb zum Sein und zu Gott der letzte, entfernte Grund dieser Evidenz.

Die Art und Weise wie Maréchal die objektive Evidenz durch den « Dynamismus » des Verstandes zu begründen sucht, ist abzulehnen. Trotzdem bleibt seine Schrift eine bedeutende Leistung im Kampfe gegen die kantische Philosophie, besonders dadurch, daß Maréchal die Fragestellung des Gegners auf den Boden der thomistischen Philosophie versetzt und so eine leichtere Verständigung mit dem Gegner möglich macht.

Rom (S. Anselm). P. *Jos. Gredt* O. S. B.

Christologie und Mariologie.

A. Meyenberg : Leben-Jesu-Werk. II. Band. Luzern (Räber und Cie.) 1926 (8°; IV und 704 SS.).

Zweck und Plan dieses Werkes ist bei der Anzeige des ersten Bandes desselben dargelegt worden (cfr. Divus Thomas, 1923, S. 410 ff.). Entsprechend diesem Plan, behandelt der vorliegende zweite Band die Bekämpfung der Person Jesu Christi von seiten des Irrtums und deren Verteidigung von seiten des Glaubens, angefangen von Luther bis auf David Friedrich Strauß, dessen Ideen noch ausführlich dargelegt werden, während ihre Widerlegung dem dritten Band vorbehalten bleibt. Wir deuten den reichen Inhalt an, indem wir die Titel der Hauptstücke anführen : Martin Luther und die Leben-Jesu-Fragen von Luther bis Reimarus ; die Brandfackel des Hermann Samuel Reimarus ; Lessing schleudert die Reimarische Brandfackel in die Öffentlichkeit ; Goethe ; Kant ; Übergangs- und Vermittlungstheologen (Paulus, Schleiermacher, Hase) ; David Friedrich Strauß.

Wie schon diese Aufzählung zeigt, hat Meyenberg sein Augenmerk vorzüglich auf das gerichtet, was im deutschen Sprachgebiet gegen und für Christus gelehrt wurde. Über die englischen Deisten wird ganz kurz referiert, etwas eingehender über die französischen Skeptiker und Enzyklopädisten, sodann über Voltaire und namentlich über J. J. Rousseau und den großen Einfluß, den diese Männer auf das religiöse Leben auch der Schweiz im XVIII. Jahrhundert ausgeübt haben.

Die ausführlichste Behandlung ist aber gewidmet jenen Männern, welche das moderne Geistesleben in Deutschland und weit darüber hinaus ohne Zweifel am tiefsten und unheilvollsten beeinflußt haben : Reimarus, Lessing, Goethe, Kant, Schleiermacher und Strauß. Meyenberg faßt ihre wesentlichen Gedanken, insofern sie auf die Stellung zu Jesus Christus Bezug haben, zusammen und stellt ihnen in gründlicher und rhetorisch wirksamer Weise die Wahrheit entgegen. Die Widerlegung ist sehr vornehm und mild in der Form, in der Sache aber umso ernster und wirkungsvoller, weil der Verfasser überall auf die Quellgebiete der Irrtümer, die falschen philosophischen Grundlagen zurückgeht und sie nachweist.

Interessant ist die Untersuchung über Goethes Stellung zu Christus, die ja noch jüngst unter katholischen Literaten den Gegenstand lebhafter

Meinungsverschiedenheiten gebildet hat. Meyenberg findet bei Goethe eine mehr oder weniger christusgläubige Jugendzeit mit pietistischem Einschlag, einem mittleren Lebensabschnitt ärgerlichsten und unbändigen Hasses des « dezidierten Heiden » gegen Kreuz und Christentum, und endlich wiederum eine Zeit des milderen Alters mit einer Art Heimweh nach dem Christentum. « Nie aber geschah eine Vollwendung und Bekehrung Goethes zum Christentum im eigentlichen gläubigen Sinne des Wortes » (S. 249). Die eingehende Untersuchung Meyenbergs dürfte diese Auffassung evident dargetan haben, wie sie auch mit Händen greifen läßt, daß Goethe, der so vielen als Führer und Berater auf dem Lebenswege gilt, tatsächlich in Fragen der Weltanschauung ohne alle Kompetenz dasteht.

Auch bei den übrigen Wortführern im christusfeindlichen Lager ist klar dargelegt, wie die Bekämpfung der christlichen Auffassung von Christus und seiner Lehre ihre Waffen keineswegs aus Tatsachen des Lebens Jesu selbst hernimmt, sondern von den Prinzipien einer falschen Philosophie.

Die Form der Darstellung ist, wie man es bei Meyenberg gewöhnt ist, glänzend, rhetorisch, bilderreich ; ja, nüchterne Leser dürften vielleicht sogar da und dort größere Einfachheit des Stiles wünschen ; auch noch größere Gedrängtheit und Knappheit ; sonst könnten gerade solche, für die das Werk vorzüglich nützlich wäre, durch den Umfang der Bände von der Lesung abgeschreckt werden. Das wäre aber aufs höchste zu bedauern. Das Werk sollte nicht nur vom Klerus gelesen werden, für den es eine Auffrischung und Weiterbildung in zeit- und standesgemäßem Wissen bietet, sondern ganz besonders von der gebildeten Laienwelt. Sie ist ja bei der gegenwärtigen geistigen Atmosphäre der Kulturwelt den Einflüssen des modernen Unglaubens, des Rationalismus, des undogmatischen Gefühlschristentums am meisten ausgesetzt, und der in allen Farben schillernde Irrtum droht auch in manchen gebildeten Katholiken die Glaubenswärme abzukühlen. Wenn diese Männer die ernsteste aller Fragen ernst nehmen, werden sie aus Meyenbergs Leben-Jesu-Werk die Hohlheit und Haltlosigkeit der christentumfeindlichen Wissenschaft klar erkennen und neue Glaubensfreudigkeit schöpfen können.

Stift Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Weigl E. : Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429). München (Kösel) 1925 (216 S.).

Die dogmengeschichtliche Erforschung der Entwicklung der Christologie, zumal der Lehre von den zwei Naturen in der einen Person, ist noch nicht abgeschlossen : nicht nur stehen der katholischen Auffassung schwere Anwürfe von rationalistischer Seite gegenüber, auch in katholischen Kreisen zeigen sich noch scharfe Divergenzen, die allerdings stark mit eigenen Theologoumenen verknüpft sind. Der Münchener Universitätsprofessor E. Weigl bietet uns in dankbarer Weise das Bild einer Übergangsperiode (373-429), das große Bedeutung hat für das Verständnis und die Beurteilung der unmittelbar folgenden Kämpfe und Entscheidungen (Nestorianismus, Konzil von Ephesus etc.). Das Hauptresultat dürfte darin bestehen, daß

die dogmatischen Entscheidungen von Ephesus und Chalcedon bereits in dieser Periode festgelegt waren, daß also das Auftreten des Nestorius und die gegen ihn in sich geltend machende Opposition keine Verleugnung der eigenen Lehre besagen, wie z. B. Harnack von Papst Cölestin behauptet. [1]

Der erste Teil der Arbeit behandelt die christologischen Bewegungen und Anschauungen außerhalb Alexandriens, d. h. die Lehre des Arianismus, Apollinarismus, der radikalen und gemäßigten Antiochener, sowie der Kappadozier. Das Bild der christologischen Bewegungen außerhalb Alexandriens ist folgendes : « Die zwei gegensätzlichen Anschauungen über Einigung und Trennung gehen in einer stattlichen Reihe von Vertretern immer mehr ins Extreme auseinander. .... Alle Apollinaristen stimmen in der Verkürzungslehre überein, in der Annahme einer seelenlosen Fleischwerdung Christi, ein seit alters mitgeschleppter, auch von den Arianern vertretener Gedanke. Sie verkennen damit das biblische Christusbild. .... Die Antiochener neigen immer mehr zur Trennung, zur Verselbständigung der menschlichen Natur Christi. .... Die Kappadozier und andere Männer gemäßigt antiochenischer Richtung halten sich in größerer Mitte. Aber auch sie, namentlich die beiden Gregor, zollen zeitweise dem Einigungs- wie dem Trennungsgedanken einen übermäßigen Tribut. .... Der vorherrschende Eindruck der christologischen Kämpfe und Arbeiten ist : Apollinarismus und radikaler Antiochenismus lösen das Problem der Einheit und der Zweiheit nur gewaltsam und unbefriedigend. Die notwendige Einheit oder Zweiheit geht jeweils in die Brüche ; keine dieser Anschauungen wird dem natürlichen Sinn der biblischen Offenbarung gerecht. Die Mittelpartei bleibt in der allgemeinen Aussprache auf richtigem Boden. Aber an ihr vermissen wir die nähere spekulative Erfassung und .... das Herrwerden über die auftauchenden Schwierigkeiten. Die Frage der Einheit und Zweiheit der Naturen Christi blieb für die wissenschaftliche Betrachtung noch immer das große Rätsel. » S. 82-88). Hier tritt der hl. Cyrillus von Alexandrien in die Lücke.

« So trefflich », schreibt Weigl, « manchmal die Ausführungen eines Gregor von Nazianz, so scharf die eines Diodor oder Theodor sein mögen, Cyrill überragt an Klarheit und Korrektheit der christologischen Auffassung die antiochenischen und kappadozischen Kreise. Was dem Alexandriner besonders zustatten kommt, ist der Umstand : er betritt mit einer gründlichen Trinitäts- und Gnadenauffassung das Gebiet der Christologie » (S. 199). Weigl bestreitet, daß die zwei Naturenlehre in Alexandrien vor dem nestorianischen Streite unbekannt gewesen wäre (S. 140 f.). « *Nicht neu* ist (auch) die Aussprache einer wirklichen physischen Menschwerdung ...., die Betonung der Einheit in Christus, die stete Zurückweisung der Trennung in zwei Söhne, des alius et alius. Nicht neu ist die Scheidung der Naturen, die Behauptung ihrer Vollständigkeit, die Menge Formeln, welche diesen Anschauungen Ausdruck verleihen. *Neu* oder vielmehr fortgeschritten ist Cyrill in der kräftigen Aussprache des Geheimnisvollen der Union, in einer systematischen Erfassung der Idiomen-

[1] D G, II, S. 339.

lehre. Er ist es, der diesen Punkt wissenschaftlich betrachtet und in der Hypostase, dem göttlichen Selbstande mit Recht den Quell aller Vermittlung der einen Natur an die andere erblickt. .... *Besonderes Verdienst* Cyrills ist, daß er lange vor Ausbruch des Streites mit Nestorius den Ausdruck δύο φύσεις in die alexandrinische Christologie einführte, daß er eben dort dem Begriff des σύνθετον Raum schuf, daß er die Einpersönlichkeit des Gottmenschen, die reale Ein-Sohnschaft auf den Leuchter hob und glänzend verteidigte. Dies war und blieb ja der Hauptpunkt in der ganzen christologischen Bewegung .... » (S. 198). « Das Ringen nach Erklärung der Einheit im Wesen Christi wird größer. Es sind keine wesentlichen Neuschöpfungen in Lehre und Auffassung vorhanden, überall aber Steigerungen » (S. 200). Besonders hebt Weigl noch die Prägung einer größeren Anzahl abstrakter Termini hervor (201) ; auch die Formel μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου verficht er als cyrillische Schöpfung (156).

Die ausgezeichnete Arbeit Weigls ist ein vorzüglicher Schlüssel zur Erforschung und Beurteilung der nestorianischen Frage. Auch für die moderne Christologie bietet sie treffliche Winke. Weigl macht zwar als Historiker keine Applikationen, dieselben ergeben sich aber wie von selbst.

Rom, Collegio Angelico. P. *Reginald M. Schultes* O. P.

J. Bittremieux : De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias. Brugis (C. Beyaert), 1926 (8° ; 320 pag.).

Die Mittlerschaft Mariens hat speziell in den letzten Dezennien die Aufmerksamkeit der Theologen in solchem Maße auf sich gelenkt, daß man allen Ernstes sich die Frage stellt, ob hierüber eine offizielle und unfehlbare kirchliche Definition bereits möglich sei. Allein die Untersuchungen sind nicht immer mit der wünschenswerten Klarheit angestellt worden und die angeführten Beweise können nicht durchweg als haltbar bezeichnet werden. Und doch pflegt die Kirche keine Lehre zu definieren, bevor sie auf Grund der Arbeit der Theologen « ex omni parte in tuto posita » ist. Hiebei mitwirken zu dürfen, ist der Wunsch von Professor Bittremieux.

Sein Werk zerfällt in zwei Bücher, und zwar mit Rücksicht auf die beiden Funktionen, die Maria als Mittlerin ausübt. Darf doch Mariens Mittlerschaft weder ausschließlich auf die *Mitteilung* der Gnade noch auch ausschließlich auf ihre Mithilfe beim *Verdienen* der Gnade beschränkt werden ; vielmehr wird Maria wegen dieser beiden Funktionen zugleich Mittlerin genannt.

Das 1. Buch widmet Verf. der *Oeconomia acquisitionis gratiarum* und formuliert seine These also : Contendimus B. Virginem dicendam esse mediatricem in opere Redemptionis ac hominum salutis, etiam propter alios titulos ac est dispensatio omnium gratiarum. Et hanc veritatem ut de fide habemus (S. 7). Das 1. Kapitel untersucht im Anschluß an St. Thomas und St. Bonaventura den *Begriff der Mediatio* und dessen Anwendung auf Maria. Die Mittlerschaft besagt zwei Extreme, zwischen denen vermit-

mittelt werden soll, und eine *persona medians :* Diese muß zwischen den beiden Extremen stehen (in sensu ontologico) und durch das *officium coniungendi,* das ihr obliegt, sie miteinander vereinigen (in sensu morali). Bei der Mittlerschaft Mariens bilden Gott und der Mensch die beiden Extreme. Maria kann persona medians sein vorab im ontologischen Sinne, da sie um ihrer hohen Würde willen über alle Geschöpfe erhaben ist ; dann aber auch im moralischen Sinne durch die Ausübung des *officium coniungendi : a*) durch die freie Zustimmung zur Menschwerdung (2. Kap.), *b*) durch ihre Verdienste beim Erlösungswerke (3. Kap.), was Verf. als *theologice certum* darstellt, und *c*) durch ihr bitterstes Mitleiden (4. Kap.). Unseres Erachtens ist wohl dieses 4. Kapitel das wertvollste des ganzen 1. Buches. Hat doch der Titel *Coredemptrix* bei vielen immer noch keinen guten Klang. Man fürchtet immer noch zu sehr, er könnte mißverstanden werden und, indem man einer genaueren Untersuchung dieses Punktes ausweicht, beschränkt man die Mittlerschaft Mariens einzig auf ihr *Verdienst.* Prof. Bittremieux nun bietet uns von diesem « gefährlichen Punkt » eine scharfsinnige Analyse. In drei Artikeln betont er, wie Maria für das Heil der Menschen wahrhaft mitgelitten und schätzt dieses Mitleiden ein sub aspectu satisfactionis und sub aspectu tum coredemptionis tum consortii sacrificii Christi. Hieraus ergibt sich, daß die Coredemptio Mariens nicht nur darin zu suchen ist, daß sie Mutter des Erlösers ist, noch auch darin, daß sie für uns *de congruo* verdient hat, wie auch nicht nur darin daß sie, wie alle übrigen Heiligen, sich als *satisfactio pro poenis peccati* dargebracht hat. Obschon neben Christus und in Unterordnung unter Christus, ist Maria doch im *formellen* Sinne Coredemptrix, insofern sie nämlich für die *Sünde* selber Genugtuung geleistet, und dies vermittels eines Preises, der identisch ist mit dem des Erlösers, und dazu noch vermittels ihrer eigenen Schmerzen (S. 78). — Wenn auch der Verf. bei der Behandlung dieser verschiedenen Gründe uns beständig in Fühlung bringt mit der Lehre der Väter und Theologen, mit den Äußerungen der Päpste usw., so bietet doch Kapitel 5 noch eigens eine Auslese von Zeugnissen der Tradition. Namentlich schenkt Verf. der Antithese Maria-Eva (S. 109 f.) und der Mediatrix-Terminologie besondere Aufmerksamkeit. Einige eingestreute Scholien ergänzen das 1. Buch.

Indessen weist eben diese sorgfältige Bearbeitung u. E. eine Inkonsequenz auf. Die oben erwähnte wertvolle Analyse zeigt wohl, daß Verf. mit Recht im Titel « Coredemptrix » den tiefsten Grund für die Mittlerschaft Mariens erblickt. Viel mehr als es vielleicht bis anhin geschehen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit der Genugtuung der Mater dolorosa zuwenden. Allein hieraus ergibt sich auch, daß man die Mittlerschaft Mariens nicht ohne weiteres einteilen kann in eine oeconomia acquisitionis und eine oeconomia elargitionis gratiarum. Wäre es daher nicht folgerichtiger, wenn Verf. seine Arbeit betitelte : *De mediatione universali B. M. Virginis ?* Warum wird hinzugefügt : *quoad gratias ?* Die Mittlerschaft besagt mehr als bloß ein Verdienen und Austeilen der Gnade ; sie bedeutet ein *doppelseitiges Verhältnis ;* und darum begreift sie eben auch die *Genugtuung* in sich !

Der zweite Grund, warum Maria unsere Mittlerin genannt werden kann, ist ihre *Mithilfe bei der Austeilung der Gnade.* Die Sache ist an und für sich nichts Neues ; indessen haben die Theologen in den letzten Jahren versucht, sie näher zu erklären. Verf. bietet uns eine erschöpfende Liste der betreffenden Autoren, und indem er die Frage ex parte obiecti, ex parte B. Virginis und ex parte subiecti cui erörtert, formuliert er seine These folgendermaßen : « Secundum praesentem Dei ordinationem nulla gratia datur nobis quin B. Virgo ad hanc cooperetur, qua tamen cooperatione ipsa non est causa principalis gratiae, sed subordinata Christo et secundaria cooperatrix manet » (S. 147 f.). Den ersten Beweis liefert das *Magisterium ordinarium Ecclesiae.* Wir haben hier eine Reihe von Texten aus offiziellen päpstlichen Dokumenten, in denen diese Seite der Mittlerschaft Mariens ganz deutlich zum Ausdruck kommt. Der Wert dieses Beweises kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, da es sich um die Autorität einer langen Reihe von Päpsten handelt, von denen viele « assertive omnino atque categorice » sprechen, « in authenticis etiam documentis publicis », « in re gravissima, quae ad fidem spectat » (S. 155). — Darauf sucht Verf. seine These mit theologischen Gründen, mit Beweisen aus der Heiligen Schrift, speziell aus dem Protoevangelium und Jo. 19, 26, und aus der Tradition zu erhärten, um dann die Einwände zu prüfen und zu widerlegen. Von den Scholien verdient besondere Beachtung dasjenige « de definibilitate mediationis », wo Verf. einen Beweis vorschlägt, der sich auf die Offenbarung des Principium associationis stützt, in dem formaliter implicite auch die Mitwirkung Mariens in der Ausspendung aller Gnaden geoffenbart wäre (S. 227). In einem letzten Kapitel wird noch die Art und Weise dieser Mitwirkung untersucht. Sicher und allgemein angenommen ist, daß sie mittels *Fürbitte* ausgeübt wird. Doch nicht alle wollen sie darauf beschränkt wissen. Indessen wird die causalitas instrumentalis physica infolge der verschiedenen Auffassungen der Schule nie allgemein anerkannt werden. Verf. schlägt einen Mittelweg ein : Die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau sollte, in Gegensatz zu derjenigen der andern Heiligen, als *hyperintercessio* aufgefaßt werden, als *expressio voluntatis*, und zwar mit Rücksicht auf das sogenannte principium consortii. Vielleicht dürfte man dann auch reden — analogisch zu Bittremieux's Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente — von einer *Causalitas intentionalis.* — Ein Nachwort und ein reichhaltiges Literaturverzeichnis bilden den Abschluß des Werkes.

Wer dasselbe mit Ernst durchstudiert hat, kann nur im hohen Grade befriedigt sein. Eine Arbeit ersten Ranges ! Kein Mariologe wird an ihr achtlos vorübergehen können. Keine fanatische Übertreibung ; überall nur sachliche, wohl begründete und vor allem überaus klare Darlegung. Indessen braucht man deswegen nicht gerade mit jedem Beweise, mit jeder Lösung einverstanden zu sein. So ist z. B. der Wert des Beweises aus der Mitwirkung Mariens bei der Erwerbung der Gnaden für ihre Mitwirkung bei der Ausspendung u. E. zu hoch eingeschätzt. Bei der Antwort auf den zweiten Einwand (S. 163) gesteht Verf., daß Gott de potentia absoluta Maria keinen Anteil zu geben brauchte bei der Aus-

spendung der Gnade, obschon sie einen solchen hätte bei deren Erwerbung. Allein, meint er, de potentia ordinata sei dies unmöglich, da es sich nicht geziemt für Gottes Billigkeit und Weisheit (S. 163). Eine nähere Erklärung hiezu gibt die Antwort auf den vierten Einwand: Ein Argumentum convenientiae kann doppelt aufgefaßt werden: entweder geht man aus von der Konvenienz der zu beweisenden These, und dann ist die Conclusio nur probabel; oder man geht aus von der Inkonvenienz des Gegenteils, und dann geht es an, falls es sich um das Verhältnis Gottes zu seiner Mutter handelt, eine sichere Schlußfolgerung zu ziehen (S. 164). Also müssen wir beurteilen, was für *Gott indecorum* ist. Welches sind denn die objektiven Normen für dieses Urteil? Haben wir hier nicht etwas von einer *petitio principii*? — Der zweite Artikel desselben Kapitels bietet einen Beweis aus der Verbindung der allerseligsten Jungfrau mit Gott und zugleich aus ihrer Liebe zu den Menschen und der Visio beata. Derselbe kann außergewöhnliche Kraft haben und wir schließen uns gerne der Conclusio an. Allein, so wie Verf. den Beweis darstellt, ist die Conclusio doch « latius hos ». Wenn Maria um ihrer Liebe willen im höchsten Grade und aufs wirksamste für die Menschen Fürbitte leistet, dann hängt es, wie Verf. gesteht, von dem Maße ihrer Erkenntnis aus der Visio beata ab, auf welche Objekte sich diese Fürbitte bezieht. Und dann ist es auch wahr, daß Maria alles erkennen muß, was auf sie Bezug hat (S. 175). Allein, wenn, wie Verf. sagt, « die allerseligste Jungfrau infolge ihrer Visio beatifica aller und jedes einzelnen Menschen Bedürfnisse und Nöten kennt », dann darf man nicht weiter als auf eine Fürbitte für diejenigen Gnaden schließen, die allen diesen Bedürfnissen und Nöten entsprechen. Aber dazu kommen noch die sogenannten *überfließenden* Gnaden, denen kein Bedürfnis und keine Not entspricht. Und somit auch keine Fürbitte! Wäre es nicht besser zu sagen: *Ad B. M. Virginem pertinet scire, quomodo Redemptio hominibus prosit?* Dann ist auch des Verfassers Folgerung richtig! — Es ist zu bedauern, daß das Scholion: De opinione S. Thomae de causalitate instrumentali physica B. M. Virginis relate ad gratias (S. 285) nicht weiter ausgearbeitet ist. Die viel zu kurze und summarische Darstellung erweckt den Anschein, als werden die Einwände gegen die Meinung, der hl. Thomas hätte der heiligen Menschheit Christi eine physische Kausalität zuerkannt, hier zum ersten Male vorgebracht. Und doch kann Prof. Bittremieux dies unmöglich meinen. So reichlich die einschlägige Literatur sonst im ganzen Buch verwertet ist, so spärlich geschieht es aber hier. Eine Behauptung wie, der hl. Thomas lehre, « quoad productionem gratiae nullam creaturam posse esse causam instrumentalem » (S. 290 und 299), darf doch nicht bloß mit *einer* Stelle begründet werden, zumal wenn diese Stelle bloß die Antwort auf einen Einwand ist (De Pot. q. 3 a. 4 ad 8). Um diese Antwort gut zu verstehen, ist es auch notwendig, den Einwand selbst zu lesen. Gegen die These, daß die Schöpfungstat keinem Geschöpfe zukommen kann, wird eingewendet, daß die Rechtfertigung etwas Vorzüglicheres ist als die Schöpfung; der Priester aber rechtfertigt als Minister; also kann auch beim Schöpfungsakt das Geschöpf ein *ministerium leisten*. Der hl. Thomas antwortet ganz genau auf den

Einwand, *mehr nicht* : « Der Priester ist Minister nur insoweit, als er das Sakrament anwendet ; *wenn es also heißt* (wir stehen im Jahre 1260 und der Ausdruck « ex opere operato » wurde erst 1547 definiert), daß die Sakramente dispositive wirken, so müssen wir auf die vorhergehende Lösung zurückgreifen ». Diese Lösung aber besagte ein Disponieren der materia in qua. Der hl. Thomas will also gar nicht die Frage entscheiden, ob der Priester als causa instrumentalis wirken könne oder nicht, sondern er weist bloß den Einwand zurück. — Dem Verf. steht es selbstverständlich frei, die Wirkungsweise der Sakramente nach seinem Ermessen zu erklären. Aber es ist doch zu viel gesagt, wenn er schreibt : « Secundum formulam iterate a S. Thoma usurpatam, sacramenta significando causare gratiam, i. e. formaliter quatenus significant, ita ut ipsissima actio, qua sacramenta gratiam causant, sit τό significare » (S. 285). Er möge doch einmal S. Th. III q. 62 a. 1 sorgfältig lesen und dabei auch die Antwort ad 2 nicht übersehen !

Seite 252 steht die Behauptung, der hl. Thomas lehre Dinge, die dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis ausdrücklich entgegenstehen. Es wäre nicht schwer, mehr als einen Thomisten ausfindig zu machen, der die hier (Anmerkung 21) aufgestellte Löwener These folgendermaßen umkehren wollte : « Ubi docet S. Thomas Beatam Mariam sanctificatam fuisse *post animationem*, hoc intelligit de *posterioritate naturae ;* sola autem posterioritas temporis admitti non potest ».

Doch genug damit ! Wir dürfen und wollen mit diesen Ausstellungen, die sich nur indirekt auf das eigentliche Thema beziehen, nicht einen ungünstigen Eindruck erwecken. Die Arbeit von Bittremieux, die durch seine früheren Publikationen vorbereitet worden, ist und bleibt ein großer Gewinn für die Mariologie. Wir hoffen und vertrauen mit dem Verfasser, daß sie zur Beschleunigung der kirchlichen Definition beitragen möge.

Wenn wir für eine bald zu erhoffende Neuauflage des Werkes noch einen Wunsch äußern dürfen, so ist es der nach einer größeren Übersichtlichkeit in der Anlage bezw. im Drucke des Inhaltsverzeichnisses und in den Zitationen innerhalb des Textes. Es sei auch gestattet, auf einen etwas störenden Druckfehler hinzuweisen : Daß nämlich S. 124 S. Joannes Damascenus, der letzte der Griechischen Väter, zwischen Antipater Bostrensis († zirka 458) und S. Ephraem Syrus († 372 oder 379) angeführt und ihm 407 als Todesjahr zugewiesen wird !

Zwolle (Holland). P. Lect. *C. Friethoff* O. P.

F. H. Schüth : Mediatrix. Innsbruck (Marianischer Verlag) 1925 (354 SS.).

Nach einem kurzen Überblick über den status quaestionis verbreitet sich der Verfasser im ersten Teil über die Tatsächlichkeit der katholischen Auffassung von der universalen Mutterschaft Mariens auf Grund ihrer Mitwirkung beim Erlösungswerke. Dieser erste Teil zerfällt in drei Artikel. Der erste Artikel bringt die Beweise aus den Vätern, aus den Äußerungen des höchsten Lehramtes und den Schriftbeweis für die universale Mutterschaft Mariens gegenüber den Erlösten. Der zweite Artikel geht einen

Schritt weiter und behandelt die Tatsächlichkeit der kirchlichen Lehre über eine wahre Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk Christi. Der Verfasser legt zunächst kurz und klar den Stand der Kontroverse dar und verbreitet sich dann einläßlich über den Fragepunkt : wie weit und welchem Sinne gehört die Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk zur dogmatischen Lehre der Kirche ? Der dritte Artikel handelt von der Bedeutung des Titels Mediatrix. Hier sind vor allem bemerkenswert die Ausführungen des Verfassers über die konsequente Durchführung der Analogie des Corpus mysticum Christi und über die Stellung Marias als Herz in dieser Einheit. Der zweite Teil der soliden Arbeit behandelt die Art und Weise der Mitwirkung Marias beim Erlösungswerke und widmet vor allem der Polemik Bartmanns gegen Scheeben interessante Ausführungen. Bartmanns Auffassung habe ihren Grund in der These, daß eine wahre Mitwirkung Mariens mit Christus im Erlösungswerke an sich unmöglich sei. Die Unzulänglichkeit dieser Auffassung weist der Verfasser kurz aber treffend nach. Der zweite Artikel des zweiten Teiles hat den Charakter, das Wesen der Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerke zum Gegenstand, während der dritte Artikel die Frage erwägt, wie sich die Mitwirkung Marias mit der Tatsache vereinigen lasse, daß Christus allein und ausschließlich der Erlöser sei. Der vierte Artikel erörtert die Frage nach der Art der Ursächlichkeit der Mitwirkung Mariens und stellt das genus causae dieser Mitwirkung in Parallele zum genus causae der Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade. Der Autor proponiert zum Schlusse folgende Formel, von der er glaubt, daß sie definiert werden könnte : « Unicus naturalis mediator Deum inter et homines est Deus-Homo, redemptor noster Christus Jesus. Insolubili autem vinculo cum eo conjuncta et adscita sacramenti magni patrandi administra et cooperatrix redemptoris est Beatissima Virgo, mater Dei et nostra et mediatrix ad Christum Deum omnium gratiarum. » (S. 342). Die gründliche, klare und sachliche Darstellung der gegenwärtig so aktuellen Frage verdient die Beachtung der Fachleute.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß*.

Thomistische Literaturschau.

III. Geschichte des Thomismus
(1. Teil).[1]

A. Allgemeine Darstellungen und Sammelwerke.

de Wulf M. — [*Allgemeines.*] — Y eut-il une philosophie scolastique au moyen âge ? — RNéosc 28 (1927) 5-27. *878*

Bespr.: BullThom 4 (1927) [98]-[100]-[135] f. — EstFrancisc 39 (1927) 469 f. — Schol 2 (1927) 443 f. — Vgl. *Maréchal, Grabmann, Longpré, Romeyer,* RNéosc 28 (1927) 223-231.

Castagnoli P. C. M. — [*Bibliographien.*] — Gli scolastici del secolo XIII e del principio del XIV (Rassegna). — DivThom(Pi) 29 (1926) 281-309; 478-515; 728-738; 30 (1927) 155-176; 549-562. *879*

Romeyer B. — Histoire de la philosophie. Bulletin médiéval. — ArchPh 4 (1926) [606]-633] bzw. 4. Heft. 254-281. *880*

de Wulf M. — Bulletin d'histoire de la philosophie médiévale (1915–1925). — NRéosc 27 (1926) 52-71; 28 (1927) 86-98. *881*

Die einschlägige Literatur wird regelmäßig verzeichnet und besprochen in: BullThom; RScPhTh; Schol.

Théry G. O. P.: **Gilson E.** — [*Sammelwerke.*] — Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. — Paris, Vrin 1 (1926) 316 SS.; 2 (1927) 346 SS. *882*

Die einschlägigen Arbeiten werden einzeln angeführt. — Bespr.: Crit 3 (1927) 113-116. — RApol 44 (1927) 596 f. — RHistEccl 23 (1927) 419 f. — RThom 10 (1927) 161 f.

Über Sammelwerke vgl. n. 565.

B. Die Vorgeschichte des Thomismus.

Minges P. O. F. M. — [*Allgemeines.*] — Über Väterzitate bei den Scholastikern. — Regensburg, Kösel-Pustet. 1924. 19 SS. *883*

Zur Vorgeschichte des Thomismus und zur Vorscholastik n. 567; 588; 634; 663; 670; 671; 828; 889.

Hartig P. — *Albert der Große* und Thomas von Aquino. Untersuchung zur Bedeutung volkheitlicher Verwurzelung im Mittelalter. — VschrLitWiss 5 (1927) 25-36. *884*

[1] Abhandlungen zur Geschichte eines *Problems* werden im systematischen Teil (Theologie und Philosophie) zusammen mit der einschlägigen systematischen Literatur verzeichnet.

Für *Personennamen* aus dem systematischen Teil sei auf das Inhaltsverzeichnis verwiesen.

Abgeschlossen Ende August 1927.

Roland-Gosselin M.-D. O. P. — Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroës « De unitate intellectus » et « Summa Theologiae II Tr. XIII Q. 77, nr. 3 ». — ArchHDoctr 1 (1926) 309-312. *885*

Bespr. : Schol 2 (1927) 449 f.

Schneider A. — Albertus Magnus, sein Leben und seine wissenschaftliche Bedeutung. (Kölner Univ.-Reden 16.) — Köln, Müller. 1927. 38 S. *886*

Bespr. : ThR 26 (1927) 203.

Strunz F. — Albertus Magnus. Weisheit und Naturforschung im Mittelalter. Mit 3 Faks. und 35 Abb. (Menschen, Völker, Zeiten. 15). — Wien, König. 1926. 187 SS. *887*

Bespr. : LitHdw 63 (1927) 515.

Über Albert den Großen vgl. n. 701 ; 752 ; 827.

Callebaut A. O. F. M. — La somme *d'Alexandre de Hales* chez les Dominicains de Barcelone et de Pise vers la moitié du XIII[me] siècle. — ArchFrancHist 19 (1926) 291-295. *888*

Bespr. : Schol 2 (1927) 123.

Landgraf A. — Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. *Anselm von Canterbury* und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik. — DivThom(Fr) 5 (1927) 155-177. *889*

Bliemetzrieder F. — [*Aristoteles.*] — Nachtrag zum Artikel : Noch einmal die alte lateinische Übersetzung der Analytica posteriora des Aristoteles. — PhJb 40 (1927) 85-90. *890*

Brémond A. — Aristote. — ArchPh 4 (1926) [594]-[607] bzw. 4. Heft. 242-253. *891*

Chevalier J. — Aristote et saint Thomas d'Aquin ou l'idée de création. — Les Lettres a. 14 (1927. 1. Bd.) 423-447. *892*

Bespr. : BullThom 4 (1927) [129] f.

Kühle H. — Der ethische Güterbegriff im System des Aristoteles und Kant. Eine Voruntersuchung zur Frage nach der Begründung der Ethik. (Vschr. f. wiss. Pädagogik : Reihe A der Erg.-Hefte : Abh. 2). — Münster, Münsterverlag. 1926. XII-120 SS. — *893*

Gleichnamige Arbeit des Verfassers : ZTheolKirche 1926. 403-430. Bespr. : Schol 2 (1927) 439 f.

Mansion A. — La genèse de l'œuvre d'Aristote d'aprés les travaux récents. — RNéosc 28 (1927) 307-341 ; F. f. *894*

Schulze-Soelde W. — Metaphysik und Erkenntnis bei Aristoteles. — Tübingen, Mohr. 1926. IV-47 S. *895*

de Valk T. O. P. — Sint Thomas' houding tegenover Aristoteles. — Geloof en Wetenschap 2 (1927) 49-59. *896*

Über Aristoteles vgl. n. 578 ; 605 ; 607 ; 637.

Gilson E. — [*Augustinus.*] — Pourquoi saint Thomais a critiqué saint Augustin. — ArchHDoctr 1 (1926) 5-127. *897*

Bespr. : — RevAscMyst 8 (1927) 96. — RHistEccl 23 (1927) 419 f. — RScPhTh 16 (1927) 232. — Dazu *Boyer C.* S. J. : Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson. Greg 8 (1927) 106-110 ; *Gardeil A.*

O. P.: Saint Thomas et l'illuminisme Augustinien. RPh 27 (1927) 168-180.

Rosenstock E. — Augustin und Thomas in ihrer Bedeutung für das Denken unserer Zeit. — Una Sancta 3 (1927) 14-22. *898*

Mc Keough M. J. O. P. — The meaning of the rationes seminales in St. Augustinus. — Washington. 1926. XIII-114. *899*

Zu Augustinus vgl. n. 586; 617; 853.

Chenu M.-D. O. P. — [*Kilwardby.*] — Le « De spiritu imaginativo » de R. Kilwardby O. P., † 1279. — RScPhTh 15 (1926) 507-517. *900*

Bespr.: Schol 2 (1927) 449.

Chenu M.-D. O. P. — Le « De conscientia » de R. Kilwardby O. P., † 1279. — RScPhTh 16 (1927) 318-326. *901*

Zu Kilwardby vgl. n. 945.

Stufler J. S. J. — *Petrus Lombardus* und Thomas von Aquin über die Natur der caritas. — ZKathTh 51 (1927) 399-408. *902*

Zu Zigon n. 826.

Brade W. R. V. — From *Plotinus* to S. Thomas Aquinas. Being studies in the later phases of the tradition of Greek philosophy. — London, Faith press. 1926. *903*

Zu Plotin vgl. n. 675.

Anders F. — Die Christologie des *Robert von Melun.* Aus den Handschriften zum ersten Mal herausgegeben und literarisch und dogmengeschichtlich untersucht. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. XV. 5.) — Paderborn, Schöningh. 1927. 252 SS. *904*

C. Das 13. und 14. Jahrhundert.

1. Der hl. Thomas von Aquin.

a) Das Leben des hl. Thomas von Aquin.

de Contreras F. — [*Allgemeines.*] — Biografía del Angélico doctor Santo Tomás de Aquino y breve comentario a la última encíclica de S. S. Pio XI. — Sevilla, Imp. de la Gavidia 1925. 434 SS. *905*

Walz A. O. P. — Delineatio vitae S. Thomae Aquinatis. — Angel 3 (1926) 1-32; 252-277; 368-417. *906*

Bespr.: BullThom 4 (1927) [59] f. — Schol 2 (1927) 125 f.

Pelster F. S. J. — Zur *Jugendgeschichte* des hl. Thomas von Aquin. — ThR 25 (1926) 433-437. *907*

Kritik zu Mandonnet n. 334.

Über die Jugendjahre des hl. Thomas vgl. *Taurisano,* S. Tommaso d'Aq. e Montesangiovanni Campano. MemDom 43 (1926) 282 f. — *Jallonghi,* S. Tommaso a Fossanova. Corriere d'Italia 7. 3. 26. — Piperno e S. Tommaso d'Aq.; ebenda, 13. 3. 26.

Poncelet A. S. J. — [*Quellen.*] — Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae capituli Novariensis. [Cod. XXVII; XXIX.] — AnalBoll 43 (1925) 330-376. *908*

Über zwei Thomas-Viten. — Bespr.: BullThom 4 (1927) [58].

Prümmer D. O. P. — Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis. — RThom 9 (1926) Anhang: 185-216. RThom 10 (1927) Anhang: 217-232; 233-240. *909*

Glorieux P. — [*Verurteilung zu Oxford.*] — Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284–1286). — RThom 10 (1927) 259 bis 291. *910*

b) Die Persönlichkeit des hl. Thomas.

Buonaiuti E. — [*Allgemeines.*] — Tommaso d'Aquino. — Roma, Formiggini. 1925. *911*

Carey W. — Brother Thomas of Aquino-writer. — Month 148 (1926) 530-534. *912*

Cordiero V. — Formaçao intellectual de S. Tomás de Aquino. — Lisboa, Tip. Ingleza. 1925. *913*

Forest A. — Saint Thomas d'Aquin (Les Philosophes). — Paris, Mellottée s. d. 148 SS. *914*

Bespr.: RMétMor 33 (1926) 4. Heft, Suppl. 5.

Maritain J. — Saint Thomas d'Aquin. — RUniversitaire 28 (1927) 257 bis 282. *915*

Bespr.: BullThom 4 (1927) [62].

Pace E. A. — The teleology of St. Thomas. — New-Schol 1 (1927) 213 bis 231. *916*

Prohaszka O. — Aquinói Sz. Tomas theologiaja. — Religio 84 (1925) 98-113. *917*

Tout T. F. — The place of St. Thomas Aquinas in History — in: St. Thomas Aq. (Manchester, oben n. 547) 1-31. *918*

Valdepares A. O. P. — Santo Tomás de Aquino Doctor Eucarístico. — Barcelona 1927. *919*

Bespr.: AnalOP 18 (1927) 213.

van Winckel A. W. O. P.; **van Goethem F.** O. P. — S. Thomas van Aquino. Bijdragen over zijn Tijd, zijn Leer en zijn Verheerlijking door de Kunst. — Gent, Dominikanerklooster. 1927. *920*

Zur Persönlichkeit des hl. Thomas vgl. n. 555.

Enders J. A. — [*Darstellungen*, bildliche.] — Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte des mittelalterlichen Regensburg, hrg. v. K. Reich. — Regensburg, Habbel s. d. XVI-219 SS. *921*

Enthält einen Bilderzyklus über das Leben des hl. Thomas in der Dominikanerkirche zu Regensburg. — Bespr.: AnalBoll 44 (1926) 412 f. — RScPhTh 4 (1927) 14. — BullThom 4 (1927) [64], wo noch andere Aufsätze über bildliche Darstellungen des hl. Thomas verzeichnet sind. — Vgl. n. 920.

Maquart F.-X. — [*Exegetische Tätigkeit* d. hl. Th.] — Saint Thomas commentateur de la Sainte Ecriture. — Cahiers du cercle thomiste 1 (1926) 153-169. *922*

Bespr.: BullThom 4 (1927) [101] f.

Pope H. O. P. — St. Thomas as an interpreter of Holy Scripture. — in: St. Thomas Aq. (Manchester, oben n. 547) 111-144. *923*

Saul D. O. P. — Die Schriftgelehrsamkeit des hl. Thomas von Aquin. — ThGl 19 (1927) 258-264. *924*

Über die exegetische Tätigkeit des hl. Thomas vgl. n. 722; 723. Über das *Seelenleben* des hl. Thomas vgl. n. 844; 849; 870.

c) Die Auktorität des hl. Thomas.

Descoqs P. S. J. — Thomisme et Suarézisme. [Anhang: Thomisme et magistère ecclésiastique.] — ArchPh 4 (1927) [434]-[544] bzw. 4. Heft, 82-192. *925*

Dieckmann H. S. J. — De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis. — Schol 1 (1926) 567-572. *926*

Nimmt Stellung zu Schultes O. P., «De Ecclesia catholica», S. 693-704.

O'Neill M. A. O. F. M. — Le B. Duns Scot en face de S. Thomas d'Aquin. — FranceFrancisc 8 (1925) 491-501. *927*

Über die Auktorität des hl. Thomas vgl. *Hessen*, n. 552. [Dazu: *Franzelin B.* S. J., Angriffe Dr. J. Hessens auf das Lehrsystem des Fürsten der Scholastik. ZKathTh 51 (1927) 252-267; LitBeilKlerusblatt (Eichstätt) 3 (1927) 141-145; BenedMschr 9 (1927) 151]; *Rauß*, n. 759.

Im Anschluß an n. 374 f. erschien: *Mitzka F.* S. J., Nachklänge zum ersten Thomistenkongreß 1925. ZKathTh 51 (1927) 158-160. Dazu: *Szabó S.* O. P., Justa libertas. Angel 4 (1927) 114-115.

d) Die Werke des hl. Thomas: (1). Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen.

Roland-Gosselin M.-D. O. P. — Le « *De Ente et Essentia* » de saint Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historique. (Bibl. thomiste VIII.) — Saulchoir, Rev. des sciences phil. et theol. 1926. XXX-220 SS. *928*

Bespr.: AnalOP 18 (1927) 60 f. — BullThom 4 (1927) [84] f. — CiencTom 36 (1927) 110-112. — CivCatt a. 78, t. 3 (1927) 42 f. — EphThLov 4 (1927) 229 f. — RHistEccl 23 (1927) 401 f. — RNéosc 28 (1927) 365. — RQScient 11 (1927) 479. — RScPhTh 15 (1916) 556 f.; 560 f. — Studies 16 (1927) 173 f.

Thomas Aq. — Opusculum de ente et essentia diligentissime recognitum [2], ed. G. Sestili. — Taurini, Marietti. 1926. 34 SS. *929*

Vgl. dazu: EphThLov 3 (1926) 531.

Thomas Aq. — El opúscolo del Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino « Del ente y de la esencia ». Traducido .... por G. C. Maseda. — Mondoñedo, Tip. de « Centro de Acción Social Católica ». 1926. 108 SS. *930*

Bespr.: CiencTom 36 (1927) 113 f.

Thomas Aq. — On the Ways of God. Translated from *De Moribus Divinis* of St. Thomas Aq. by R. Bernard Delaney O. P. — New York, Benziger. 1926. VIII-32 SS. *931*

Bespr.: BullThom 4 (1927) [91].

Mariani U. O. S. A. — Il « *De regimine principum* » e le teorie politiche di Egidio Romano. — Giorn. dantesco 29 (1926) 1. Heft. *932*
Bespr. : BullThom 4 (1927) [96].

Schulte K. — [*Quaestiones disp.*] — Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem in metaphysischer, psychologischer und noëtischer Beleuchtung. Nach Thomas v. Aq. (Quaest. disp. de verit. 1-11). Übertragen von K'Sch' (Schöninghs Sammlung phil. Lesestoffe 10). — Paderborn, Schöningh. 1927. 82 SS. *933*

March J. — [*Quaestiones quodl.*] — Cuestiones cuolibéticas de la Bibliotheca capitular de Tortosa. — EstudiosEccl 6 (1927) 151-156. *934*
Quodlibeta des Joh. v. Neapel, Thomas von Aquin ; Sentenzenkommentar des Durandus a S. Porciano.

Thomas Aq. — Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita. T. XIV. : *Summa contra Gentiles*, liber tertius cum commentariis F. de Silvestris Ferrariensis. — Romae, Garroni. 1926. LII-475-56 SS. *935*
Bespr. : CivCatt a. 78, v. 1 (1927) 62 f. — RNéosc 28 (1927) 127 f. — RHistEccl 23 (1927) 195. — ZKathTh 51 (1927) 430 f. — Vgl. AnalOP 18 (1927) 3 f. ; 3 (1926) 418-461 — vgl. n. 948 ; 950.

Thomas Aq. — *Summa theologica*, ed. P. Xav. Faucher O. P. [4], 5 vol. — Parisiis, Lethielleux. 1927. *936*

Thomas Aq. — Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica, de novo edita cura et studio Collegii Prov. Tolosanae O. P. apud S. Maximum. T. II : Prima Secundae. — Paris, Blot. 1927. 1408 SS. *937*
Vgl. n. 396. — Bespr. : *Suermondt*, BullThom 4 (1927) [35]-[50] ; [83]. — BenedMschr 9 (1927) 230 f. — DivThom(Pi) 30 (1927) 393 f. — RScRel 7 (1927) 162-164. — ThGl 19 (1927) 279.

Thomas Aq. — Theologische Summa van den H. Thomas van Aquino. Latijnsche en Nederlandsche tekst uitgegeven door een groep Dominicanen. I. Over God in de Eenheid van zijn Natuur (P. I. Q. 1.-26.). — Antwerpen, Geloofsverdediging. 1927. XVI-729 SS. *938*
Bespr. : BullThom 4 (1927) [89] f. — EphThLov 4 (1927) 446-448.

Thomas Aq. — Somme théologique. — Dieu II (I q. 12-17). Trad. par A. D. Sertillanges O. P. (423 SS.). — Dieu III (I q. 18-26.) Trad. par A. D. Sertillanges O. P. (375 SS.). — La Force (II-II q. 123-140). Trad. par J. D. Folghera O. P. (319 SS.). — Le verbe incarné I (III q. 1-6). Trad. par Ch. V. Héris O. P. (316 SS.). — Vie de Jésus I (III q. 27-34). Trad. par P. Synave O. P. (327 SS.). — Paris, Revue des Jeunes (Desclée) 1926 und 1927. *939*
Vgl. n. 397. — Bespr. : AnalOP 17 (1926) 809 f. — BullThom 4 (1927) [48]-[50] ; [83] f. ; [89] f. — EphThLov 4 (1927) 449 f. — Et 191 (1927) 498. — NouvRTh 54 (1927) 158. — RApol 45 (1927) 127 f. — RBibliogr 8 (1927) 13. — RNéosc 28 (1927) 106 f. ; 252. — RScRel 7 (1927) 162-164.
Zur Summa Theol. vgl. n. 618.

(2). Studien und Kommentare zu den Werken des hl. Thomas.

Collard E. — L'« *Adoro Te* ». Corrections suggérées. — VieArtsLiturg 12 (1925–26) 87-88. *940*

Dazu : VieArtsLiturg 12 (1925–26) 229 f.

Lopez A. O. F. M. — [*Catena aurea.*] — Descripción de los manuscritos franciscanos, existentes en la biblioteca provincial de Toledo. (SA aus : Arch. Ibero-Amer. n. 73-75.) — Madrid, Impr. Hispanica. 1926. 181 SS. *941*

Enthält nach BullThom 4 (1927) [93] Untersuchungen zur Echtheit der Catena aurea. (S. 64-92.)

Sladeczek Fr. M. S. J. — Wann ist der Traktat des hl. Thomas « *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* » entstanden ? — Schol 2 (1927) 413-415. *942*

Über die *exegetischen Schriften* vgl. n. 722 ; 723 ; 922-924.

Mandonnet P. O. P. — [*Opuscula*]. — Les « Opuscules » de saint Thomas d'Aquin. — RThom 10 (1927) 121-157. *943*

Zu den Opuscula des hl. Thomas (De princ. indiv. ; De nat. materiae ; De intellectu et intelligibili), vgl. BullThom 4 (1927) [97] f. *944*

Beltrán de Heredia V. O. P. — [*Quaestiones quodl.*]. — Crónica del movimiento Tomista. — CiencTom 34 (1926) 357-374. *945*

Besprechungen. — Enthält S. 364-370 Untersuchungen zur Chronologie der Quodlibete des hl. Thomas und S. 372 f. Mitteilungen über eine Hs. mit dem Sentenzenkommentar des R. von Kilwardby.

Mandonnet P. O. P. — Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique. — RScPhTh 15 (1926) 477-506. 16 (1927) 5-38. *946*

Bespr. : BullThom 4 (1927) [94] f. — Schol 2 (1927) 450 f.

Pelster F. S. J. — [Datierung der *Quaest. disputatae* des hl. Thomas. — Schol 1 (1926) 587-590. *947*

Zu Synave n. 418 ; 419, und *Synave*, BullThom 3 (1926) 1-21. Vgl. n. 416 ; 417.

Anonymus. — « *Summae contra gentiles* » liber tertius in Leonina editione operum omnium Aquinatis prodiit. — AnalOP 17 (1926) 779-790. *948*

Zur Summa contra Gentiles vgl. n. 572.

d'Algaida S. O. M. Cap. — [*Summa theologica.*] — Una edició de la « Summa » amb notes de S. Vincents Ferrer. — Crit 2 (1926) 441-455. *949*

Über die Summa theologica (Kommentare und quellenkritische Untersuchungen) vgl. n. 618 ; 640-644 ; 651 ; 658 ; 659 ; 675 ; 726 ; 727 ; 738 ; 797 ; 832.

Suermondt Cl. O. P. — [*Textkritisches.*] — Principia recensionis operum S. Thomae Aq. in editione Leonina. — Angel 3 (1926) 418-461. *950*

Vgl. *Suermondt* [Bespr. zu den Thomas-Ausgaben von Pègues und Théry], BullThom 4 (1927) [35]-[50].

Anonymus. — [Korrekturen zu Lesarten in II Sent. 1, 1, 4 ; IV Sent. 33, 2, 2 sol. 1 in corp. ; c. Gent. I, 13 ; S. Th. I, 2, 3 ; I, 5, 4 ad 1 ; I-II, 18, 7 ; III, 6, 6 obj. 2 ; III, 54, 3 ; De Malo, 5, 4 ad 8.] — BullThom 4 (1927) [79]-[82]. *951*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Dempf A. — [*Augustinismus.*] — Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik. Ein kritischer Beitrag zum Streit des Augustinismus und Thomismus im XIII. Jahrhundert (Veröffentl. d. kath. Inst. f. Philos. [Albertus-M.-Akad.], hg. v. W. Switalski, II, 1). — Münster, Aschendorff. 1926. VIII-92 SS. *952*

Castagnoli P. C. M. — [*Bibliographie.*] — Gli scolastici del secolo XIII e del principio del XIV (Rassegna). — DivThom(Pi) 29 (1926) 281-309 ; 478-515 ; 728-738 ; 30 (1927) 155-176 ; 549-562. *953*

Gass J. — [*Dominikaner.*] — Altelsässische liturgische und theologische Hss. und Drucke. — ArchEls KG 1 (1926) 67-97. *954*

Darin über Thom. v. Straßburg O. S. A. ; Hugo v. Ripelin ; Dominikaner und Franziskanertheologen u. a.

Taurisano J. O. P. — I Domenicani a Pisa. [Appendice : Capitolo provinciale di Pisa del 1340.] — MemDom 44 (1927) 177-232. *955*

Taurisano J. — L'insegnamento Domenicano in Roma. — MemDom 43 (1926) 197-202 ; 527-536 ; F. f. *956*

Über die Dominikaner im XIII. Jahrhundert vgl. n. 888 ; 962 ; über die Oxforder Dominikanerschule vgl. n. 995.

Jarett B. O. P. — [*Ethik.*] — Social theories of middle ages. 1200–1500. — London, Benn. 1926. VII-280 SS. *957*

Bespr. : HomPastRev 27 (1927) 906-908. — Zur mittelalterl. Ethik vgl. n. 662 ; 663 ; 673.

Gilson E. — [*Franziskaner.*] — Saint Thomas et la pensée franciscaine. — EstFrancisc 38 (1926) 187-198. *958*

Little A. G. — The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century. — ArchFrancHist 19 (1926) 803-874. *959*

Bespr : Schol 2 (1927) 447 f.

Lottin O. O. S. B. — La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris. — RNéosc 28 (1921) 265-291. *960*

Über die Franziskaner vgl. n. 954.

Michalski K. — [*Kriticismus.*] — Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVme siècle. — Bull. internat. de l'acad. polonaise des sciences et des lettres. Classe phil.-hist. (1925) 41-122 ; 192-242. *961*

Bünger Fr. — Zur *Mystik* und Geschichte der märkischen Dominikaner. (Veröffentl. d. Ver. f. Gesch. d. Mark. Brandenburg.) — Berlin–Dahlem. 1926. XIII-184 SS. *962*

Besonders über Wichmann v. Arnstein. — Bespr. : HistJb 47 (1927) 133 f.

Hadina E. — Deutsche Mystik als Kraft. — Türmer. 29. Jg. 7. Heft. *963*

Karrer O. — Die große Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter. — München, Ars sacra. 1926. 532 SS. *964*

Lüers G. — Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. — München, Reinhardt. 1926. XV-320 SS. *965*

Bespr. : DtLitZtg 4 (1927) 311-314. — PhJb 40 (1927) 218-221. — RScPhTh 16 (1927) 236. — ThLitZtg 52 (1927) 180. — ZDtPhilol 52 (1927) 170-175.

van Mierlo J. jun. S. J. — Over het ontstaan der Germaansche Mystiek. — Ons geestelijk Erf. 1 (1927) 11-37. *966*

Schellenberg E. L. — Die deutsche Mystik [2]. — Berlin-Lichterfelde, Bermüller. 1927. 152 SS. *967*

v. Scholz W. — Deutsche Mystiker. — Berlin, Horen-Verlag. 1927. III-61 S. *968*

Schreyer L. — Deutsche Mystik. Eingel. und ausgew. — Deutsche Buchgemeinschaft. 1925. 400 SS. *969*

Zur deutschen Mystik vgl. n. 862.

Bacic A. O. P. — [*Thomismus.*] — Ex primordiis scholae thomisticae. — Angel 4 (1927) 19-50 ; F. f. *970*

Glorieux P. — Les premiers polémiques thomistes I. : Le Correctorium corruptorii « Quare ». Edition critique. (Bibliothèque thomiste I. 9). — Le Saulchoir. 1927. LVI-451. *971*

Bespr. : AnalOP 18 (1927) 215 f. — DivThom(Pi) 30 (1927 590-593. — RHistFrancisc 4 (1927) 239 f.

Über Thomismus vgl. n. 952 ; über die Verurteilung des hl. Thomas zu Oxford vgl. n. 910.

Zaccagnini G. — [*Universitäten.*] — La vita dei maëstri e degli scolari nel studio di Bologna nei secoli XIII e XIV. (Biblioteca dell' « Archivum Romanicum », Ser. I, vol. 5.) — Genève, Olschki. 1926. 239 SS. *972*

Bespr. : DivThom(Pi) 29 (1926) 756-759.

Hinweise: Über die mittelalterliche Philosophie vgl. n. 177 ; 570.

3. Einzelne Personen.

Hocedez E. S. J. — [*Aegidius v. Lessines.*] — La date du « De usuris » de Gilles de Lessines. — EphThLov 3 (1926) 508-512. *973*

Mariani U. — [*Aegidius Romanus.*] — Scrittori politici medioevali. [1]. Egidio Romano. Cenni biografici. [2]. Il « De regimine principum » et le teorie politiche di Egidio Romano. [3]. Egidio Romano e Dante, Agostino Trionfo. — Giorn. Dantesco. 28 (1925) 2. H. — 29 (1926) 1. und 2. H. *974*

Bespr. : BullThom 3 (1926) [207] f.

Draime J. O. P. — Art et théologie : *Dante* et S. Thomas. — RevDominicaine 31 (1925) 390-406. *975*

Grabmann M. — Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante. Fra Remigio de' Girolami O. P., Schüler des hl. Thomas v. Aq. und Lehrer Dantes. — Deutsches Dantejahrbuch. 9 (1925) 1-35. *976*

Koch J. — *Durandus de S. Porciano* O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrhunderts. 1. Teil : Literaturgeschichtliche Grundlegung. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters XXVI, 1.) — Münster, Aschendorff. 1927. XVI-436 SS. *977*

Bespr. : Crit 3 (1927) 252-255.

Über Durandus de S. Porciano vgl. n. 934.

Beth K. — [*Meister Eckehart.*] — Die Polarität in Meister Eckeharts Mystik. — Theol. Blätter 6 (1927) 1-11. *978*

Bleienstein H. S. J. — Der gegenwärtige Stand der Eckehartforschung. — ZAskMyst 2 (1927) 270-278. F. f. *979*

Boesch K. — Meister Eckehart, der Deutsche. — Türmer. 29. Jahrgang. 7. Heft. *980*

G. C. — Due prediche di Maestro Eckehart. — Ricerche religiose 2 (1926) 548-553. *981*

Folberth O. — Meister Eckehart und Laotse. Ein Vergleich zweier Mystiker. — Mainz, Matthias-Grünewaldverl. 1925. 67-116 SS. *982*
Bespr.: LitHdw 63 (1926–27) 21 f.

Hanel A. — Meister Eckehart als Philosoph der Tat. — Türmer. 29. Jahrg. 7. Heft. *983*

Longpré E. O. F. M. — Questions inédites de Maître Eckart O. P. et de Gonzalve de Balboa O. F. M. — RNéosc 28 (1927) 69-85. *984*

Meerpohl F. — Meister Eckeharts Lehre vom Seelenfünklein. (Abh. z. Phil. u. Psychol. der Religion: 10.) — Würzburg, Becker. 1926. XII und 114 SS. *985*

Otto R. — West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. (Bücherei d. christl. Welt.) — Gotha, Klotz. 1926. XIV bis 398 SS. *986*
Über M. Eckehart. — Bespr.: StZt 113 (1927) 257-267. — ThR 26 (1927) 184-189.

Schulze-Soelde W. — Zur Ethik Meister Eckeharts. — Beitr. z. Phil. des deutschen Idealismus. 4 (1927) 49-58. *987*

Spruth P. — Zu Pfeiffers Eckeharttext: Die Predigt 45. — BeitrGDtSpr 51 (1927) 136-137. *988*

Théry G. O. P. — Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest. — ArchHDoctr 1 (1926–27) 129-268. *989*
Bespr.: DivThom(Fr) 5 (1927) 74-96. — RAscMyst 8 (1927) 95 f. — RHistEccl 23 (1927) 420. — Vgl. *Théry*, RScPhTh 16 (1927) 236-240.

Karrer O. — Eigenbericht über neue Eckehart-Forschungen. — Lit. Berichte aus d. Gebiete der Phil. (1926), 8. Heft, 16-27. *990*
Vgl. auch LitWschr (1926) 1460 f.

Karrer O.; Piesch H. — Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen (Deutscher Geist 1.). — Erfurt, Stenger. 1927. 172 SS. *991*
Bespr. DivThom(Fr) 5 (1927) 78 f.; RScPhTh 16 (2927) 238 f.

Karrer O. — Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung. — München. Ars Sacra (Jos. Müller). 1926. 379 SS. *992*
Dazu (vgl. n. 456-459): *Grosche R.*, Zur Rehabilitierung eines « Ketzers ». Rhein.-Mainische Volkszeitung, n. 302 (31. Dez. 1926). — *Jansen F.* S. J., Un essai de réhabilitation de Meister Eckhart. NouvRTh 54 (1927) 504-525. — *van Mierlo J., jun.* S. J., Meister Eckehart in eere hersteld? Studies 106 (1926) 363-386. — *Schleußner W.* Die Rechtfertigung Meister Eckeharts. LitHdw 63 (1927) 487-492. — Bespr.: AnalOP 18 (1927) 168. — DtLitZtg 4 (1927) 595-602. — DtVschrLitWiss 5 (1927) 199-201. — RHistEccl 23 (1927) 375-377. —

RScPhTh 16 (1927) 236-240. — ThGl 19 (1927) 124. — ZDtPhilol 52 (1927) 170-175. — Ferner:

Grabmann M. — Neue Eckehartforschungen im Lichte neuer Eckehartfunde. Bemerkungen zu O. Karrers und G. Thérys O. P. Eckehartarbeiten. — DivThom(Fr) 5 (1927) 74-96. *993*

Karrer O. — Zu Prälat M. Grabmanns Eckehartkritik. — DivThom(Fr) 5 (1927) 201-218. *994*

Dazu: *Grabmann M.*, Erwiderung. DivThom(Fr) 5 (1927) 218-222.

Pelster F. S. J. — [*Fishare.*] — Die Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters. Ein Zeugnis aus der ältern Oxforder Dominikanerschule. — Schol 2 (1927) 250-255. *995*

Über die Sentenzenvorlesung des R. Fishare O. P.

Grabmann M. — Kardinal *Guilelmus Petri de Godino* O. P. († 1336) und seine Lectura Thomasina. — DivThom(Fr) 4 (1926) 385-403. *996*

Bespr.: Schol 2 (1927) 451 f.

de Man D. — *Heinrich Suso* en de moderne devoten. — Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis (1926) 279-283. *997*

Wijnpersse van de A. G. M. — De dietse vertaling van Suso's horologium aeternae sapientiae. — Groningen, Wolters. 1926. 206 SS. *998*

Schöllgen W. — [*Hervaeus Natalis.*] — Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis. (Abh. aus Ethik und Moral, 6.) — Düsseldorf, Schwann. 1927. 112 SS. *999*

Sutcliffe E. — *Hugo de S. Caro.* — Verbum Domini (1926, Mai). *1000*

Michel K. — Das opus tripartitum des *Humbertus de Romanis* O. P. Beitrag zur Geschichte der Kreuzzugsidee und der kirchlichen Unionsbewegungen[2]. — Graz, Styria. 1926. VIII-88 SS. *1001*

Bespr.: ThR 26 (1927) 274 f.

Wenk K. — Das erste Konklave der Papstgeschichte, Rom, August bis Oktober 1241. — Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 18 (1926) 101-170. *1002*

Humbert de Romanis wurde zum Papste gewählt: doch mußte man die Wahl wieder fallen lassen. — Bespr.: AnalOP 18 (1927) 164. — Über Humbert vgl. n. 827.

Kraus J. — Die Lehre des *Johannes Duns Skotus* O. F. M. von der Natura communis. Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik. (Studia Friburgensia.) — Paderborn, Bonifazius-Druckerei. 1927. XIV-143 SS. *1003*

Klug H. O. M. Cap. — B. Joannis Duns Scoti doctrina de sacrificio, praesertim de sacrosancto missae sacrificio. — EstFrancisc 39 (1927) 408-425; F. f. *1004*

Tochowicz P. — Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina (Studia Friburgensia). — Paderborn, Bonifazius-Druckerei. 1926. VIII-133 SS. *1005*

Bespr.: Anton 2 (1927) 378-381.

Über Skotus vgl. n. 596; 814; 818; 927.

d'Alès A. — [*Jacobus v. Viterbo.*] — Jacques de Viterbe. Théologien de l'Eglise. — Greg 7 (1926) 339-353. *1006*

Zu Jacobus v. Vit. vgl. n. 606.

Auer A. O. S. B. — [*Johannes v. Dambach.*] — Eine verschollene Denkschrift über das große Interdikt des XIV. Jahrhunderts. — HistJb 46 (1926) 532-549. *1007*

Die sog. Exhortatio ad Carolum IV des Joh. v. Dambach O. P. († 1372), erhalten in der Wiener Hofbibliothek, cod. lat. 5097, fol. 98-101.

Paulus N. — [Notiz über *Joh. v. Sterngassens* Heimat.] — HistJb 46 (1926) 672. *1008*

Xiberta B. — De Paulo Perusino Baccalario et de Johanne Brammart Magistro ex Ordine Carmelitarum. — AnalOrdCarm 17 (1926) 425-543. *1009*

Bespr.: Schol 2 (1927) 132 f.

Lottin O. O. S. B. — [*Philipp d. Kanzler.*] — Le créateur du traité de la syndérèse [Anhang: Traité du chancelier Philippe sur la syndérèse]. — RNéosc 28 (1927) 197-222. *1010*

Absil Th. — [*Tauler*]. — Die Gaben des Heiligen Geistes in der Mystik des Johannes Tauler. — ZAskMyst 2 (1927) 254. *1011*

Richstätter St. S. J. — Taulers Eigenart als Prediger. — Chrysologus 66 (1926) 671-674. *1012*

Théry G. O. P. — Esquisse d'une Vie de Tauler. — VieSp 15 (1927) [117] bis [167]. *1013*

Paulus N. — Der Augustinergeneral *Thomas von Straßburg.* — ArchElsKG 1 (1926) 49-66. *1014*

Vgl. ArchElsKG 1 (1926) 91.

Longpré E. O. F. M. — Fr. *Thomas d'York* O. F. M., La première Somme métaphysique du XIIIme siècle. — ArchFrancHist 19 (1926) 875 bis 930. *1015*

Bespr.: Schol 2 (1927) 448 f.

Longpré E. O. F. M. — Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création. — ArchHistDoctr 1 (1926) 269-308. *1016*

Daguillon J. — *Ulrich de Strasbourg* O. P. (1277). Notice littéraire et édition des deux premiers livres de sa « Summa de Bono ». — Positions des Thèses. Ecole Nat. des Chartes. Paris, Presses Universitaires. 1927. 31-36 SS. *1017*

Bespr.: RScPhTh 16 (1927) 232 f.

Daguillon J. — La Somme d'Ulrich de Strasbourg. — VieSp 14 (1926) [19]-[37]; [89]-[102]; 15 (1926–27) [56]-[67]. *1018*

Hinweise: Vgl. zu: Gonzalvus v. Balboa O. F. M., n. 984. — Gottfried v. Fontaines, n. 178. — Heinrich v. Gent, n. 606; 999. — Hugo Ripelin v. Straßburg, n. 954. — Johannes Brammart O. Carm., n. 1009. — Johannes v. Neapel, n. 934. — Mechtild v. Magdeburg, n. 965. — Matthaeus v. Aquasparta, n. 1015. — Petrus v. Tarantasia, n. 827. — Remigius de' Girolami, n. 976. — Thomas v. Straßburg, n. 954. — Wichmann v. Arnstein, n. 962. — Wilhelm Peraldus, n. 827.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 350.27

STUDIA FRIBURGENSIA

Herausgegeben unter der Leitung der Dominikaner-Professoren an der Universität Freiburg i. d. Schweiz.

Bisher sind erschienen:

DIE ASZETIK DES HL. ALFONS MARIA VON LIGUORI

im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit.

2. und 3. Auflage. 1926.

Von Dr. P. **Karl Keusch** C. Ss. R. — (8° ; XXXIX + 407 pag.)

Mit einem Titelbild des Heiligen.

Preis: Lwd. **14.40 Fr.** — Hbfrz. **16.25 Fr.**

LE DON DE L'ESPRIT-SAINT

Don incréé et don créé selon la doctrine de Saint Thomas d'Aquin.

Par **Stanislas J. Kolipinski.**

1924. — (8° ; VIII + 155 pag.) — Preis: **4.50 Fr.**

DIE ETHIK KANTS und DIE ETHIK DES SOZIALISMUS

Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule.

Von **P. Chojnacki.**

1924. — (8° ; VIII + 157 pag.) — Preis: **4.50 Fr.**

THE RIGHT REV. RICHARD LUKE CONCANEN O. P.

First Bishop of New York (1747-1810)

by **Dr. P. Vincent Reginald Hughes O. P.**

1926. — (XII + 232 pag.) — Preis: **6 Fr.**

LA THÉORIE PLOTINIENNE DE LA VERTU

par **H. van Lieshout** O. S. Cr.

1926. — (VIII + 198 pag.) — Preis: **6.25 Fr.**

JOANNIS DUNS SCOTI DE COGNITIONIS DOCTRINA

scripsit **Paulus Tochowicz.**

1926. — (VI + 133 pag.) — Preis: **5 Fr.**

DIE LEHRE DES JOHANNES DUNS SKOTUS O. F. M. VON DER NATURA COMMUNIS

Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik.

Von **Dr. Johannes Kraus.**

1927. — (XIV + 143 pag.) — Preis: **5 Fr.**

Paderborn (Bonifazius-Druckerei), *Paris* (Revue des Jeunes, 2, rue de Luynes.)

Abonnenten des « Divus Thomas » erhalten eine Ermäßigung von 25 %, falls sie die Werke bei der Administration der Zeitschrift bestellen.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin.[1]

Von P. Dr. Matthias HALLFELL, Trier.

(Fortsetzung.)

Deus homo factus est, per quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

VI.

Der hl. Thomas widmet dem unergründlichen Geheimnisse der Menschwerdung des Sohnes Gottes eines der schönsten Kapitel seiner *philosophischen Summa* (C. G. IV c. 54). Aus eigenster Erfahrung heraus schreibt er in einem kurzen Vorwort dazu : « Wer mit emsigem Fleiße und frommem Sinne die Geheimnisse der Menschwerdung betrachtet, entdeckt in ihnen eine solche Fülle von Weisheit, daß sie alles menschliche Erkennen und Ahnen weit hinter sich läßt. Wenn irgendwo, dann bewahrheitet sich hier das paulinische Wort : ‚Das Törichte, das von Gott kommt, ist weiser als die Menschen' (1 Cor. I, 25). Und so ist es denn Erfahrungstatsache, daß sich vor dem Geistesauge des frommen Betrachters die wundersamen Zweckmäßigkeiten dieses Geheimnisses in stets neuer Fülle auftun. »

Die Suche nach diesen Zweckmäßigkeiten hat uns in das Gebiet der *vorbildlichen* Ursächlichkeit geführt und uns Züge am Christusbilde auffinden lassen, die uns bisher verborgen geblieben waren. Dabei war uns Christi *erster* Eigenname « *Filius* Dei » in ausnehmender Weise behilflich. Da dürfen wir erwarten, daß uns auch der *zweite* Eigenname Christi « *Verbum* Dei » gute Führerdienste leisten und neue Herrlichkeiten am Christusbilde aufzeigen wird. Wir werden mit Vorliebe jene vermerken, die berufen sind, einen *form*- und *gestalt*gebenden Einfluß auf unsere Lebensführung auszuüben. Denn das ewige Wort des Vaters hat sich deshalb mit der menschlichen Natur bekleidet, damit wir Menschen ein Vorbild an ihm haben, uns nach ihm bilden und so ihm gleichförmig werden könnten (Opusc. 53 a. 1).

[1] Fortsetzung vom Jahrgang 1927, Heft I, pp. 53-73.

§ 2.

Christus Jesus, unser Vorbild und Formalideal in seiner Eigenschaft als « *Wort Gottes* ».

Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß die *persönliche* Eigentümlichkeit der zweiten Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit *dieselbe* bleibt, auch wenn die Bezeichnung eine andere wird und der Name « Filius » durch den Namen « Verbum » abgelöst wird. Und doch tun wir gut, in unserer Abhandlung vorzugsweise den Namen « Verbum » zu gebrauchen. Denn die Art und Weise, *wie* das Wort « Verbum » die persönliche Eigentümlichkeit der zweiten Person bezeichnet, ist von der des Wortes « Filius » verschieden. Und darum hat es den Vorteil, die Christo in der Formalursächlichkeit gewordene Führerrolle in *neuem* Lichte zu zeigen. [1] Wir aber schärfen unser Auge für die Herrlichkeiten dieser Führerrolle, wenn wir auf die *Attribute* achten, die der hl. Thomas dem Namen « Verbum » gibt.

1. Christus est « Verbum Dei *manifestans* ». — Es lohnt sich, durch eine *grundsätzliche* Erwägung *den* Gesichts- und Standpunkt einzunehmen, von dem aus wir die Regionen beherrschen, in die das « *Wort* des Vaters » sein erhellendes und offenbarendes Licht entsendet. Diese grundsätzliche Erwägung betrifft die *Zugehörigkeit*, durch die das « Wort » in eine stete Beziehung zu andern Dingen, in eine unlösbare Verbindung zu andern Wirklichkeiten tritt. Die *erste* Zugehörigkeit, die ihm zugesprochen werden muß, ist die Zugehörigkeit der Herkunft, des *Ursprunges*, von dem es ausgeht, ohne ihn zu verlassen : Gott, der das Wort « *spricht* ». In diesem Merkmal kommt der Name « Verbum — Wort » mit dem Namen « Filius — Sohn » überein. — Eine *zweite* Zugehörigkeit bringt das « Wort » in Beziehung zu all den Dingen, die durch das « Wort » gesprochen und dadurch einem erkennenden Geiste zugänglich und erklärt, eröffnet und offenkundig gemacht werden. — « Verbum est alicuius multipliciter : uno modo ut *dicentis* et sic *procedit* ab eo, cuius est verbum ; alio modo ut manifestati per verbum (De Veritate, q. 4 a. 4 ad 7). » [2]

[1] Quantum ad proprietatem personalem Filii dicendum est, quod est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum ; sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum praedictorum (De Veritate, q. 4 a. 4 ad 6).

[2] Filius importat relationem tantum ad principium *a quo oritur ;* sed Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur et *ad id quod* est quasi *terminus*, scilicet id quod secundum Verbum *manifestatur* (De Veritate, q. 4 a. 5 ad 7).

Gerade in der Zugehörigkeit zu den Dingen, die durch das « Wort » ausgesprochen ; zu den Wirklichkeiten, die im « Worte » benannt sind, haben wir die Eigenart, das Wesen des « Wortes » zu erblicken. Das betont der hl. Thomas ausdrücklich an vielen Stellen seines ausgedehnten Schrifttums. So sagt er beispielsweise in : De Veritate, q. 4 a. 3 : « Dem Worte ist es wesentlich, daß es etwas verkündigt und bekannt macht, etwas zur Kenntnis bringt und offenbart. Weil das aber nur in der Werk- und Heimstätte des Erkennens, dem *Geiste* geschehen kann, so hat das Wort selber seine eigentliche Geburts- und Heimstätte, sein eigenstes Arbeits- und Wirkungsfeld im *Geiste.* » — Der hl. Thomas kehrt mit Absicht dieses Wesensmerkmal des Wortes so stark hervor. Er will unsere Aufmerksamkeit wecken und den Herrlichkeiten zukehren, die durch das : « Verbum Dei — das Wort Gottes » klargestellt und kundgemacht, offenbart und zur Kenntnis gebracht werden. Wir gehen bereitwilligst auf seine Absicht ein und bitten ihn, uns bei der Aufstellung dieses großartigen Inventars behilflich sein zu wollen. Die Übersichtlichkeit gewinnt, wenn wir nach seinem Vorgang einer *ersten* Abteilung die *göttlichen*, einer *zweiten* die kreatürlichen Dinge zuweisen.

a) Christus ist vor allem das *kündende, offenbarende* Wort in seiner *ewigen* Heimat, im Schoße des Vaters. Denn der Vater *offenbart* und *verkündet* in seinem « Worte », das er von sich und über sich spricht, sich selber die eigene Herrlichkeit (den Sohn), sowie das ewige Wohlgefallen, das er an dieser seiner Herrlichkeit empfindet (den Heiligen Geist). Und so ist der Sohn das kündende Wort, das innerhalb der Gottheit die drei göttlichen Personen offenbart. Eine schattenhafte Nachbildung dieser Funktion des « Wortes », so erinnert der hl. Thomas, findest du in deinem eigenen Geistesleben, so oft du in reflexiver Denktätigkeit dich selbst beobachtest und durch ein *inneres gedankliches Wort* dir selber deine Beobachtung über dich klar machst und aussprichst (De Veritate, q. 4 a. 2 ad 3).

Hier stellt sich der Gedanke aus der Weihnachtsliturgie ein : Quod fuit, permansit ; quod non fuit, assumpsit ! Wir begrüßen ihn, weil er uns Führerdienste leisten wird, weitere Züge am Christusbilde zu entdecken. — Quod fuit, permansit : Was Christus in seiner ewigen Heimat *war*, nämlich das *kündende* und *offenbarende Wort* des Vaters, das *blieb* er auch nach seinem Eintritt in unsere *irdische* Heimat. Was er nicht war, das *wurde* er durch Annahme der menschlichen Natur : das *verkörperte Wort* des Vaters, das nunmehr unter uns und für uns

mit gottmenschlichen Mitteln in die Funktion des *Verkündens und Offenbarens* eintrat.[1] Es tat das mit einer *Verkündigungs*macht und *Offenbarungs*kraft, die kein Versagen kannte (manifestativa Verbi virtus excludens omnem defectum — C. G. IV c. 13).

Man könnte diese « manifestativa Verbi virtus » mit einer Seele vergleichen, die alles Tun und Lassen, alle Einrichtungen und Maßnahmen, alle Zuständlichkeiten und Lebenslagen, kurz alle Geheimnisse des menschgewordenen Wortes Gottes durchdringt und ihnen das Merkmal des *kündenden* und *offenbarenden* Wortes aufprägt. Diesem Umstande hat beispielsweise der hl. Augustinus besondere Beachtung geschenkt. Und das hat seine Schrifterklärung außerordentlich befruchtet : « Das, was unser Herr Jesus Christus Staunenswertes und Wunderbares getan hat, sind *Werke und Worte* zugleich : *Werke*, weil es von ihm getan und gewirkt worden ist ; *Worte*, weil es bedeutungsvolle Zeichen sind » (In Joa. tract. 44, 1). Wir erfahren auch den Grund, warum selbst den *Werken* Christi die « manifestativa Verbi virtus » innewohnt : « Weil Christus das *Wort* Gottes ist, so ist auch die von ihm vollzogene Tat für uns ein Wort. Fragen wir also die Werke und Taten Christi, insbesondere seine Wunder, was sie uns von Christus zu sagen haben. Sie haben nämlich — richtig verstanden — ihre sinnvolle Rede und Sprache. »[2]

Oben wurde gesagt, daß die ewige Weisheit sich zu dem Ende in unsere fleischliche Natur gekleidet und sich zu dem Zwecke körperhaft gemacht habe, um die *wahre Wirklichkeit* hienieden, unter uns, in seiner und unserer irdischen Heimat ans Licht, zur Kenntnis und Anerkennung zu bringen. Mit andern Worten : Mensch geworden, behält das Wort des Vaters dieselbe wesentliche Lebensfunktion, die ihm in der ewigen Heimat obliegt, auch auf Erden bei. Es gibt ihr daher auch dieselbe Zielrichtung, die Einstellung auf den gleichen Gegenstand. Wir kennen diesen Gegenstand : es ist zu allererst die Verkündigung und Offenbarung des *ein wesentlichen* und *dreipersönlichen Gottes*. Diese Auffassung von der wesentlichen Lebensaufgabe des menschgewordenen Wortes leitet den hl. Thomas bei der Erklärung des Philipperbriefes 2, 6 : « Als er in Gottesgestalt — *forma* Dei —

[1] Ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse testatur dicens — Joa. 18, 37 — : ‚Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati' (C. G. I c. 1).

[2] Quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est (In Joa. tract. 24, 2).

war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein. » — Willst du den Grund wissen, warum der Apostel eher den Ausdruck « *forma* Dei », als « *natura* Dei » gebraucht, wo doch beide Ausdrücke ein und dieselbe Sache bedeuten ? So fragt der heilige Lehrer. Und was antwortet er ? — Weil jedwede Sache sich durch ihre Gestalt und Form erkenn- und bemerkbar macht, so tritt der Ausdruck « Forma » in eine verwandtschaftliche Zugehörigkeit zu Christi *Eigen*namen « *Verbum* Dei ». Denn es liegt ja in der Natur des *Wortes*, *erkenntnisvermittelnd* tätig zu sein. Und es erfüllt seine Aufgabe vollkommen bis zu Ende, restlos und ganz, wenn es seine erkenntnisvermittelnde Tätigkeit bis zur *Natur* der benannten Sache voranträgt. Das aber tut Christus. Denn in seiner Eigenschaft als « Wort Gottes » leuchtet in ihm die vom Vater überkommene göttliche *Natur* in ihrer ganzen Herrlichkeit, d. h. in ihrer Gestalt und Form auf. Das ist der Grund, warum der Apostel sagt : « Qui cum in *forma* Dei — und nicht : in *natura* Dei esset. » [1]

Neben diesen göttlichen Herrlichkeiten, die nach einem Ausdruck des hl. Thomas (De Veritate, q. 4 a. 5 ad 4 e contra) : « *zu innerst* in der göttlichen *Natur* hinterlegt sind », offenbart Christus in seiner Eigenschaft als « *Wort Gottes* » auch die Vollkommenheiten des göttlichen *Verstandes* und *Willens*, die in ihrer Auswirkung *nach außen* in die Erscheinung treten. [2] Diesen Vollkommenheiten werden wir in etwa gerecht, wenn wir sie nach Art von regulativen *Normen*, arbeitskräftigen *Wirkformen* oder *moralischen Tugenden* im schöpferischen Wissen und Wollen Gottes auffassen. Im göttlichen *Verstande* verzeichnen wir deren vornehmlich *zwei :* die göttliche *Weisheit* und *Klugheit ;* im göttlichen *Willen vier :* die göttliche *Macht* und *Liebe*, *Gerechtigkeit* und *Barmherzigkeit*.

Die göttliche *Weisheit*, um mit ihr zu beginnen, findet in jedwedem Geschöpf einen Sprecher, der für sie Zeugnis ablegt und für sie eintritt ; alles, was hieniden Dasein und Leben hat, wird mit Fug und Recht ein « Wort » Gottes genannt. Warum ? Weil es durch sein Dasein und Sosein kündet und offenbart, es sei *von Gott* (Omne enim, quod est ab alio, *manifestat* id a quo est — In Joa. c. 16, lectio 4, n. 2 —). « Man denke vergleichsweise », mahnt der hl. Thomas, « an das *stimmhafte*, mit den menschlichen Sprechwerkzeugen gesprochene Wort ; es

[1] In Phil. c. 2, lectio 2.

[2] Verbum manifestat non solum, quod est in intellectu, sed etiam, quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta (De Veritate, q. 4 a. 3 ad 4).

ist die nach außen hin dringende *Offenbarung* und *Verkündigung* des innern, im *Geiste* gebildeten Wortes. In analoger Weise können die einzelnen Vertreter der Schöpfung Anspruch auf die ehrende Bezeichnung « Wort » erheben. Denn sie stellen das im äußeren Werke dar, was das Wort im Geiste Gottes von ihnen enthält » (C. G. IV c. 13).

Die Schöpfungsworte reden und sprechen, singen und sagen in erster Linie von der *Allweisheit* Gottes. Sie gehen in dieser ihrer Aufgabe dergestalt auf, daß ein jedes von ihnen geradezu « *eine Weisheit Gottes* » genannt werden kann.[1] Je höher also die geschöpflichen Dinge auf der Stufenleiter der Seinsvollkommenheit gestellt sind, desto größer ist ihr Anrecht auf den Namen : sapientia Dei ; desto deutlicher und ausdrucksvoller ist ihr Wort, das zum Lobe der « *Weisheit Gottes* » spricht. Zum Stimm- und Wortführer aller aber ist der Mensch berufen. Durch die Zusammensetzung seiner Natur aus Stoff und Geist ist er nach einem Ausdruck des hl. Thomas (C. G. IV c. 55) das vermittelnde Zwischen- und Bindeglied zweier Welten ; seiner Leiblichkeit nach ist er die Krone und Vollendung des Weisheitsvollen in der *materiellen* Schöpfung. Die Seele als unstofflicher, für sich existenzfähiger Geist ist gewissermaßen ein Vertreter der reinen *Geisterwelt;* ist aber als Körperform zur Vollendung der menschlichen *Natur* doch wieder auf den Leib angewiesen. In dieser ihrer Wesenszugehörigkeit zum Leibe erfaßt sie den Stoff, formt und gestaltet ihn, verbindet sich mit ihm zu menschlichem Sein und Leben, um ihn schließlich durch die Gnade übernatürlich zu verklären und in die *Familien*zugehörigkeit mit Gott (familiaritas cum Deo) einzuführen. In dieser ihrer Verbindung mit dem Leibe ist sie das durchgreifende *Ordnungs*prinzip, das sonst unvereinbare *gegensätzliche* Wirklichkeiten, wie Stoff und Geist, Zeit und Ewigkeit, Tod und Leben, in einer höheren, gemeinsamen Einheit zusammenführt. Und so kommt es, daß der Mensch in der Reihe der Weisheitswerke Gottes *natürlicherweise* an erster Stelle steht, das größte Denkmal, das beredteste Schöpfungswort ist, das die Weisheit Gottes kündet und offenbart.

[1] Exterior effectus ex conceptione Sapientiae proveniens sapientia dici potest, per modum, quo effectus nomen causae sibi assumit ; dicitur enim sapientia alicuius esse non solum id, quod sapienter excogitat, sed etiam id, quod sapienter facit ; ex quo contingit ut etiam explicatio divinae Sapientiae per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur, secundum illud (Eccli., I 9-10) : *Ipse creavit illam,* scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto ;* et postea dicit : Et effudit illam super omnia opera sua (C. G. IV c. 13).

Er ist aber nicht das letzte, endgültige. Es kam die Menschwerdung. Das ewige Wort des Vaters wurde in unsere Menschheit hinein*gesandt*, hinein*gesprochen*. Es wurde *körperhaft*. Und dadurch wurde es uns zugänglicher, vernehmbarer, in seiner auf die Erde mitgebrachten Offenbarungsaufgabe, seinem Aufklärungsdienst verständlicher. Es offenbart und weist sich aus als die in menschlicher Gestalt und Erscheinungsform sichtbar gewordene « *Weisheit des Vaters* », als die « *Weisheit Gottes in Person* » und rechtfertigt seinen Eigennamen : « Sapientia Dei genita », einen lieblichen Christusnamen, dem der hl. Thomas in seiner *philosophischen Summe* ein eigenes Kapitel widmet (C. G. IV c. 12).

Als die im *Geiste Gottes* geborene und lebende, nunmehr aber auch in die *Menschheit* hineingeborene und in ihr lebende Weisheit des Vaters ist Christus in der Weltanschauung Gottes das absolut *Erste* und *Vollkommenste*. Er ging nämlich, um uns an einen Ausdruck des hl. Thomas anzulehnen, aus dem Munde des Allerhöchsten als *erstes* Weisheitswort und Weisheitswerk hervor, das also die Reihe der äußeren Weisheitswerke Gottes *eröffnet*, dem infolgedessen keines vorgeht, sondern dem alle erst nachkommen. [1]

« Was aber an Erhabenheit und Würde, Vollendung und Vollkommenheit an *erster* Stelle steht und eine Reihe eröffnet, ist in allen nachfolgenden Gliedern *ursächlich* tätig. » — Auf diesen Grundsatz des hl. Thomas (III q. 56 a. 1) dürfen wir uns berufen, wenn wir Christum die menschgewordene Weisheit des Vaters, von der Seite, dem Standpunkte *Gottes* her — oder, um einen mehr modernen Ausdruck zu gebrauchen — aus der Weltanschauung Gottes heraus betrachten. Für Gott ist Christus, die menschgewordene Weisheit, das objektive Wahrheits- und Erkenntnis-, Betrachtungs- und Beschauungsprinzip, in welchem er das Göttliche wie Außergöttliche in einem einzigen, einfachen, ewigen Erkenntnisakte erkennt, betrachtet und schaut. — « In der Erkenntnis Gottes gibt es kein *Nach*einander, kein Fortschreiten von Bekanntem zu Unbekanntem. Und doch darf in ihr von einem Rund- und Umgang von einem zum andern gesprochen werden. Der Grund hierfür liegt in dem verschiedenen *Wahrheitsgehalt* der erkennbaren Dinge. Da kommt in der Erkenntnis Gottes das gleichwesentliche Wort an *erster* Stelle. In ihm erkennt und schaut er alle außergöttlichen Dinge. Aber sie reihen sich in der Erkenntnis Gottes nach

[1] Christus est Sapientia Dei genita sc. ut *principium* (in Hebr. c. 2, lectio 3 ; in Col. c. 1, lectio 4).

der Reihen- und Ordnungsfolge an, die durch das Maß ihres Seins- und Wahrheitsgehaltes angezeigt wird» (De Veritate, q. 2 a. 2 ad 2).[1]

Und um den Gedanken des Aquinaten bis zu Ende zu führen und eine Folgerung von weitgreifendster Anwendung zu ziehen, müssen wir mit dem hl. Thomas bekennen : Christus est infallibilis regula veritatis (in 1 Cor. c. 5, lectio 3). Weil Christus die im Fleische erschienene Wahrheit Gottes *in Person* ist, so geht er allen übrigen Wahrheiten voran und ist in seiner Vollkommenheit die absolut erste. Aber gerade deshalb ist er für alle andern die äußere, Muster und Vorbild gebende, Maß und Größe verleihende Wahrheit und Wirklichkeit. Alles andere hingegen ist nur insoweit Wahrheit und Wirklichkeit, als es jene Urwahrheit in sich nachbildet, als ihm an Wahrheitsgehalt zum Besitz und Anteil zugemessen wurde.[2] — Das ist die Bedeutung des Christusnamens : Verbum Dei manifestans — Christus ist das menschgewordene Wort, das Gott in seiner Weisheit, seinem Erkenntnis-, seinem *Weltanschauungsprinzip* verkündet und offenbart. Und dieses Prinzip ist niemand anders als eben wieder Christus in seinem Merkmal der aus Gott geborenen Weisheit : Sapientia Dei genita scl. ut *principium*.

Christus offenbart und verkündet uns auch Gott in seinem *Welt-Anordnungs-* und *Welt-Regierungsprinzip*. Und dieses ist wiederum Christus, die aus Gott geborene, menschgewordene Weisheit des Vaters. Von ihr sagt der hl. Thomas in einer überaus schönen, magistralen Erörterung : non procedit ut ad finem ordinata, sed ut omnium finis (De Potentia, q. 3 a. 15) — sie kam in die Welt, nicht um an irgend etwas Geschöpflichem, Außergöttlichem ihre Zielbestimmung zu erhalten, sondern um allem in der Welt Zielbestimmung zu sein und zu bleiben. Lassen wir uns von unserm Lehrer an den Grundsatz erinnern : Jeder, der in eine Tätigkeit eintritt, oder in einer Arbeit steht, regelt und bemißt sein Tun und Lassen, sein Wirken und

[1] Einem ähnlichen Gedanken begegnen wir öfters beim hl. Thomas, beispielsweise in : De Veritate, q. 2 a. 1 ad 5, wo es heißt : Quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt ; tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quaedam minus ; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam, omnia videat. — Siehe auch : De Potentia, q. 9 a. 9.

[2] Nam in quolibet genere, quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis (C. G. III c. 24).

Schaffen nach seinem Ziele, seinem Zwecke [1], und wir werden voll Ergriffenheit mit ihm die Folgerung ziehen und gläubig bekennen, « daß Gott sich gewissermaßen Christo, seiner menschgewordenen Weisheit, zugekehrt und zugewandt hat, um all sein Wirken Christi willen und Christi wegen anzuordnen und zu vollziehen » — seipsum quodam modo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando (De Potentia, q. 3 a. 15). —

Diesen Standpunkt, der der Standpunkt *Gottes* und darum der einzig richtige ist, müssen wir einnehmen, wenn wir das Wirken Gottes in der Welt einerseits und das Weltgeschehen andererseits in ihrer wahren Bedeutung würdigen wollen. Aber wenn wir die Einsicht und den Mut haben, das zu tun, so wird der Weltenplan in seinem Grund- und Aufriß auf einmal klar und durchsichtig, in seiner Entwicklung und Ausführung verehrungs- und anbetungswürdig. Denn dann erkennen wir, daß Christus, die menschgewordene Weisheit des Vaters, als Anordnungs- und Regierungsprinzip Gottes am Anfang, in der Mitte und am Ende der gesamten Welt- und Menschheitsgeschichte steht. Um diese Zugehörigkeit Christi zur gesamten Schöpfung und ihrer Geschichte kurz und bündig zu kennzeichnen, hat der hl. Thomas einen Christusnamen geprägt, der es verdiente, daß ihm von den Theologen und Pädagogen eine größere Beachtung geschenkt würde. Macht er uns doch auf einen wichtigen Zug im Lebensbilde Christi aufmerksam, der seinerseits wieder Richtung gebend sein muß für die Lebensführung und Lebenshaltung des Christen.

Der Christusname aber lautet : « Patris de rebus *Dispositio* » (De Veritate, q. 4 a. 5 ad 6). Um jede Mißverständlichkeit auszuschließen, jeden Zweifel darüber zu beheben, daß es sich um einen persönlichen *Eigen*namen des menschgewordenen Wortes handle, fügt er das Attribut « genita » bei. [2] Es besitzt zudem für unsere Untersuchung einen höchst willkommenen *methodologischen* Wert. Mahnt es uns doch, mit dem Worte « dispositio » nicht den Begriff der *Tätigkeit* des Anordnens zu verknüpfen, sondern den durch die Tätigkeit des Anordnens erzielten und herbeigeführten *Zustand* der Ordnung zu verbinden (III q. 24 a. 4). Und da wir den Ausdruck : « dispositio genita » nach dem hl. Thomas auf die *gleiche Stufe* mit dem Ausdruck : « sapientia genita » stellen müssen — dispositio genita dicitur persona-

[1] Unusquisque operans sumit regulam operis sui a fine (in 2. Cor. c. 5, 15).

[2] Dispositio creaturarum dicitur Verbum proprie loquendo, secundum quod est ab altero progrediens, quae est dispositio genita (De Veritate, q. 4 a. 4 ad 3).

liter, sicut et sapientia genita — (De Veritate, q. 4 a. 4 ad 3), so müssen wir auf dem angezeigten Wege weitergehen und sagen : Wie Christus, das ewige Wort und die menschgewordene Weisheit des Vaters, das objektive Erkenntnis- und Betrachtungsprinzip Gottes ist, so ist er auch das objektive *Weltordnungs*prinzip : Christus est Dispositio Dei genita sc. ut *principium* (in Hebr. c. 2, lectio 3 ; in Col. c. 1, lectio 4). Er, als der glanzvolle Ausdruck des Vaters und das Gleichbild seines Wesens (Col. 1, 15 ; Hebr. 1, 3), ist die Ordnung in *Person* und darum ist er auch Ursprung und Ausgang, Maß und Vorbild für die numerische und spezifische *Einrichtung*, die *Verteilung* auf verschiedene Kreise und Reiche, Rangstufen und Ordnungen.

Zu dieser Wahrheit bekennt sich der hl. Thomas bei den verschiedensten Anlässen. Sie hat für ihn *grundsätzliche* Bedeutung. Auf sie beruft er sich insbesondere, wenn er Christi Verhältnis zur *Gesamtschöpfung* erörtert, so beispielsweise bei der Erklärung der Schriftstelle : « In ihm ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften, Fürstentümer oder Gewalten, alles ist durch ihn und für ihn geschaffen » (Col. 1, 16). Seiner durchsichtigen und lichtvollen Darlegung stellt er den kurzen, prägnanten Satz voraus : « Est genitus ut principium rerum, quantum ad earum distinctionem » — Gott bestellte seine menschgewordene Weisheit zum *Ordnungsprinzip*, sodaß sich alle Ordnung in der Welt von ihr herleitet, auf ihr beruht und in ihr Bestand hat. [1] *Vor* ihm hatte bereits der hl. Johannes Chrysostomus auf diesen lieblichen Zug im Christusbilde aufmerksam gemacht (Hom. V in Joan., § 1) und *nach* ihm weist der hl. Franz von Sales besonders ausdrücklich darauf hin : « Durch *das Wort*, d. h. durch jenes Ewige Wort, das der Sohn Gottes selbst ist, *ist alles geworden* (Joa. 1. 3). Dieses Wort also, Theotimus, selber höchst *einfach und einzig*, bringt alle Unterschiedlichkeit in den Dingen hervor ; selber *unwandelbar*, schafft es alle guten und nutzbringenden *Veränderungen;* selber *immerwährend* in seiner Ewigkeit, verleiht es allen Dingen Aufeinanderfolge und Abwechslung ; weist allen Dingen Ordnung, Rang und Zeit an. » [2]

[1] In Col. c. 1, lectio 4.

[2] *Par le Verbe*, c'est a dire par cette Parole eternelle qui est le Filz de Dieu, *tout a esté fait* (Joa. 1, 3). Cette parole donques, Theotime, estant tres simple et tres unique, produit tout la distinction des choses ; estant invariable, produit tous les bons changemens et en fin, estant permanente en son eternité, elle donne succession, vicissitude, ordre, rang et sayson a toutes choses (Œuvres de St-François de Sales, Annecy, tome IV, traitté de l'Amour de Dieu, l. II, ch. 2).

Der Christusname : « Patris de rebus Dispositio » ist auch geeignet, uns Gott in seinem Welt*regierungs*prinzip, von dem oben die Rede war, zu offenbaren. Es ist Christus, das höchste und darum verehrungswürdigste *Gut* der Menschheit, das Gott den einzelnen Menschen nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit zum unverlierbaren Besitz und Genuß zu *eigen* geben will. Dieser Zug im Christusbilde wird ins rechte Licht gestellt, wenn wir mit Anlehnung an den hl. Thomas (De Potentia, q. 3 a. 15) sagen : Christus est Dispositio Dei genita, sc. ut omnium *finis*, das heißt mit andern Worten : Gott hat der ganzen Schöpfung, insbesondere der *vernunft*begabten eine *christozentrische* Anordnung und Einstellung gegeben, sodaß alle kreatürlichen Dinge in *Christo*, der Ordnung Gottes in Person, ihr Ziel und Ende erreichen, ihre Vollendung und Krönung finden. Oder um denselben Gedanken in einer andern Wendung wiederzugeben : « Christus ist das große, unschätzbare *Vorsehungsgut*, für das uns Gott geschaffen hat und im Dasein erhält » (III q. 24 a. 3). Er ist wirklich « das Alpha und das Omega, das Erste und das Letzte, der Anfang und das Ende » (Apoc. 22, 13). Er ist die großartigste Offenbarung der metaphysischen Wahrheit, die der hl. Thomas an ungezählten Stellen seines herrlichen Schrifttums betont : « Es ist ein und dieselbe Wirklichkeit und Seinsvollkommenheit, *von* der die Dinge *erstlich* ihren Ausgang und Anfang genommen haben und ihr Dasein und Sosein herleiten — und *für die* sie da sind, *zu der* sie *letztlich* hinorientiert sind und zurückkehren. » [1] Er ist derjenige, der den großen « *Rund-* und *Umgang* Gottes » — circuitus Dei nennt ihn der hl. Thomas (De Potentia, q. 9 a. 9 ; De Veritate, q. 20 a. 4) — den Gott in seiner Schöpfung angetreten hat, eröffnet und schließt. [2]

Gott erweist sich dadurch in diesem seinem *Regierungsprinzip* wirksam, daß er den einzelnen Geschöpfen zielgeordnete *Eigen*betätigung verleiht und sie durch diese Eigenbetätigung in die große Prozession der zu ihm haltenden und zurückkehrenden Dinge einreiht. — Res enim in *finem* ordinantur per *suam operationem* — (De Potentia, q. 3 a. 18 ad 15). — Und so begeben sich die *vernunftlosen* Geschöpfe, von einer *Fremd*erkenntnis geführt und den eigenen Naturpotenzen

[1] Idem est primum principium rerum et ultimus finis ; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum (De Veritate, q. 5 a. 4). — Vergleiche auch : De Veritate, q. 27 a. 3 ; C. G. II c. 87, III c. 97 ; de Virt. in comm. q. 1 a. 10.

[2] Opusc. 1, c. 208 ; Opusc. 53, a. 1.

getrieben, auf den angezeigten, gottgewollten Weg ; schreiten, ohne abzuirren, auf demselben weiter ; kommen unfehlbar an ihr Ziel und gehen in dem Maße in dasselbe ein, als sie ein *Abbild*, wenn auch nur ein schwaches, schattenhaftes Abbild Christi, des ewigen Gottessohnes werden. Diese ihre Abbildlichkeit aber besteht in dem Umstande, daß sie von Gott durch den Dienst der sogenannten *Zweit*ursachen Dasein und Fortbestand, Entwicklung und Vollendung *empfangen* und in *Besitz nehmen*, ähnlich wie Christus, als *Sohn* Gottes in seiner Sohn- oder Kindschaft die göttliche Natur und Vollkommenheit, das göttliche Sein und Wirken vom Vater *entgegennimmt*, zum Anteil und Besitz *erhält* (C. G. II c. 87).[1] Die vernunftbegabten Geschöpfe aber, in Sonderheit wir Menschen, gelangen durch gottförmiges *Erkennen* und *Lieben* zum Regierungsziele Gottes, zu Christus Jesus ; wir ergreifen es und nehmen es in dem Maße in Besitz, als wir Anteil erhalten an Christi *Eigen*gut, seiner Gotteskindschaft, durch die er sich uns zu eigen gibt und uns zur gottgewollten Vollendung und Vollkommenheit führt (III q. 24 a. 3).

Und so rechtfertigt sich immer glänzender der Christusname : Verbum Dei manifestans — Christus kündet und offenbart Gott in seinem Regierungs*prinzip* und Regierungs*ziel*, das nichts anderes ist als Christus selber, die menschgewordene Weisheit des Vaters. Von ihr hat ja die Weltordnung ihren *Ursprung* und *Anfang* genommen ; in ihr ist deren *Fortbestand*, sowie *Vervollkommnung* und *Vollendung* gewährleistet (I q. 103 a. 4).

b) Wir haben uns schon einige Zeit stillschweigend von einer Unterscheidung leiten lassen, die nunmehr namentlich und ausdrücklich gemacht und hervorgehoben werden muß, um den form- und gestaltgebenden Einfluß der unter uns erschienenen Weisheit Gottes würdigen zu können. Wenn der Geist Gottes uns durch den Apostel anempfiehlt : « So seid denn Nachahmer Gottes als seine vielgeliebten Kinder » (Eph. 5, 1), so müssen wir dieser Mahnung auch in dem Stücke nachzukommen suchen, daß wir durch Anteilnahme an dem *Weisheitsgute* Gottes und seiner Auswertung und Verwendung *gottähnlich* und *gottförmig* werden.

Nach Analogie der *persönlichen* Weisheit in Gott, ist auch der Weisheit im Gnadenleben des Menschen eine *Führer*rolle zugedacht.

[1] *Accipere* dicitur esse *commune* creaturae et Filio (I q. 33 a. 3 ad 2) ; Filius est a Patre et a Patre *accipit*, a quo sunt et *accipiunt* creaturae (C. G. IV c. 8).

Sie ist Führerin in der Region des *Geistes* und des *Willens*, oder um in den Worten der Schule zu reden : sie ist zugleich *kontemplativ* und praktisch *direktiv* (C. G. I c. 93-94).[1] Das was nach unserer unvollkommenen Erkenntnis- und Sprechweise für Gott das objektive *Betrachtungs*- und *Beschauungs*prinzip — die Ratio altissima — ist, seine eingeborene, menschgewordene Weisheit nämlich, *Christus Jesus*, das muß auch für uns *Weltanschauungs*prinzip werden, sein und bleiben, *Christus Jesus*. Er, der Haupt- und Grundgedanke Gottes, in dem Gott alles denkt, muß auch unser Haupt- und Grundgedanke sein, der all unser Denken trägt und stützt und zu dem all unser Denken schließlich zurückführen soll ; er, die Haupt- und Grundwahrheit Gottes, in der Gott alles, was Wahrheitsgehalt besitzt, erkennt, muß auch für uns die Haupt- und Grundwahrheit sein, in der wir die Wirklichkeit in den Dingen und den Geschehnissen erkennen, beurteilen und bewerten.

« Christus factus est nobis sapientia a Deo » (1 Cor. 1, 30). Gott hat uns, wie der hl. Thomas zu dieser Schriftstelle bemerkt, in Christus seine eigene Weisheit zum Anteil und zum Gebrauch gegeben ; sein *Wort* (Verbum manifestans), das uns Gott in der Herrlichkeit seines innertrinitarischen Lebens, sowie in den Wundern seiner Schöpfung verkündet und offenbart ; das uns die Geheimnisse unseres eigenen Daseins und Lebens enthüllt ; das uns die kreatürlichen Dinge und deren Geschichte in ihrem letzten Seinsgrunde erklärt. Die *Heiligkeit* des göttlichen Erkennens geht auf uns über, eine Tatsache, die uns bei den Heiligen und Seligen der Kirche, sowie den wahrhaft tugendlichen Menschen dieser Erde so angenehm berührt. Es ist die Tatsache, daß alles, womit sie nur immer in Verbindung kommen, daß alles, was sie sehen, hören und erfahren, sie immer wieder zu Gott führt ; daß jedes Geschöpf und jedes geschöpfliche Werk und Erzeugnis zu ihnen von Gott redet und sie auf all dem wie auf einer Stufenleiter zu Gott und zu den göttlichen Dingen emporsteigen läßt.

« Christus factus est nobis sapientia a Deo » (1 Cor. 1, 30). Gott hat uns in Christus seine eigene Weisheit nicht nur zum Weltanschauungsprinzip gegeben — nein, er hat viel mehr getan. Er hat uns in Christus die « Ratio ultima », das *regulative Prinzip*, die endgültige, nie versagende Norm unserer Lebensführung und Lebens-

[1] Sapientia non solum dirigit in contemplatione, sed etiam in actione (II-II q. 45 a. 3 ad 1).

haltung gegeben. Hören wir den hl. Thomas: Nach Analogie des Verhaltens Gottes, der in seiner *Weltregierung* und alles beherrschenden und erfassenden *Vorsehung* einzig und allein seine eingeborene, menschgewordene Weisheit, Christus Jesus, als Maß und Ziel, Norm und Regel vor Augen hat, soll auch unser Verhalten eingerichtet sein. Ziel und Zweck unseres Lebens ist nun einmal nach dem unabänderlichen Willen Gottes: *Christus Jesus.* Darum ist er allein für die Gestaltung unseres Lebens *norm-* und *regel-*, *maß-* und *ausschlag*gebend, nicht aber das Gelüste unseres eigenen Willens. Denn — um es noch einmal zu wiederholen — der von der Weisheit beratene Mensch richtet sich in seinem Tun und Lassen, Wirken und Schaffen nach dem von Gott bestimmten Ziel, dem von Gott gewollten Zweck. [1] Christus Jesus ist nach einem glücklichen Ausdruck des hl. Augustinus « das große Vorsehungsgut, das Gott mit uns besitzen und gemein haben will und das wir mit Gott teilen sollen. Nur in Christus und durch Christus werden wir fertige, ganze und vollkommene Menschen. Christo angehören, das ist unsere Vollkommenheit, unsere Vollendung. Hast du ihn gefunden, so brauchst du nicht weiter zu suchen. Du bist da, wo du sein sollst; du bist am Ziele » (In Ps. 56). — Von neuem bestätigt sich der herrliche Christusname: « Verbum Dei manifestans » — Christus ist das Wort, das Gott in *seinerDirektive* kündet und offenbart, in seiner Direktive, die auch *unsere Direktive* ist: Christus Jesus selber.

Wir wollen von diesem Christusnamen nicht Abschied nehmen, ohne einer Erwägung des hl. Thomas Raum gegeben zu haben, die höchst zeitgemäß und von eminent sozialer Bedeutung ist. Christus, « das kündende und offenbarende Wort Gottes », kündet und offenbart Sinn und Bedeutung des gesamten *Unterrichts-* und *Erziehungs*wesens; erklärt und enthält Ziel und Zweck jedweder *Organisation* und *Regierung*. Diese sozialen Einrichtungen sind nicht ihrer selbst willen, oder letztlich eines *rein irdischen* Zweckes wegen da. Nein — sie gründen letztlich in der « *Ratio altissima* » Dei, in der menschgewordenen Weisheit des Vaters, in Christus Jesus; Christum uns immer besser kennen zu lehren, Christum zu unserm Besitz und Anteil zu machen, das ist Ziel und Zweck dieser Dinge und dieser sozialen Einrichtungen —

[1] Unusquisque operans sumit regulam operis sui a fine. Unde si Christus est finis vitae nostrae, vitam nostram debemus regulare non secundum voluntatem nostram, sed secundum voluntatem Christi (In II Cor. c. 5, lectio 3).

propter Christum cognoscendum et propter Christum adipiscendum — (In Phil. c. 3, lectio 1).

Scheuen wir uns nicht, aus dieser *grundsätzlichen* Wahrheit mit dem hl. Thomas nachstehende Folgerung zu ziehen: Je höher einer in Amt und Würden steht, je weiter jemand mit seinem Einfluß reicht, desto eingehender muß er sich mit dem *Erkenntnisprinzip Gottes* — das auch sein Erkenntnisprinzip ist — *mit Christus* befassen; desto entschiedener muß er zu dem *Regierungsprinzip* Gottes — das auch sein Regierungsprinzip ist — *zu Christus* stehen (II-II q. 45 a. 5). Denn der hl. Thomas hat Recht und wird immer mit seiner Ansicht Recht behalten: Das Wissen von und über Christus übertrifft an Wert und Bedeutung jedes andere Wissen. Der Gewinn, den jemand macht, wenn er Christum gewinnt und durch die Übung des liebebeseelten Glaubens zu seinem unverlierbaren Besitztum macht, kann mit keinem andern Gewinn überhaupt in Vergleich gebracht werden.[1] Darum müßte die Lebens*anschauung* und Lebens*haltung* eines hl. Paulus die aller Menschen werden. Alle müßten mit ihm sprechen können: « Ich halte alles für schädlich gegen die alles übertreffende Erkenntnis Christi, meines Herrn, um dessentwillen ich alles preisgegeben habe und es für Unrat erachte, um Christus zu gewinnen (Phil. 3, 8). Insbesondere wäre es ein Glück und ein Segen für die Menschheit, wenn Lehrer und Erzieher, Kommunal- und Staatsbeamte *zunächst* nach den Grundsätzen *vorgebildet* würden, die der hl. Thomas in seinem leider viel zu wenig gekannten Werkchen: « De eruditione principum » entwickelt. Geschähe das, dann hätten wir in allen Stellungen Leute, die den ersten und unerläßlichsten Befähigungsnachweis für ihr Amt erbracht hätten, nämlich: daß sie « in großem, lebendigem und standhaftem Glauben gut und angemessen über Christus dächten und urteilten » (Opusc. 37, l. 2, c. 3). Dann hätten wir in etwa die Gewähr und begründete Hoffnung, daß sie ihre Obliegenheiten im Geiste Christi auffaßten und in Vollzug setzten.

Diesem Gedanken und diesem Wunsche verleiht auch wiederholt Papst Leo XIII. in seinen magistralen Rundschreiben, beispielsweise in dem Rundschreiben: *Mirae charitatis*, vom 28. Mai 1902, Ausdruck: « Allen denjenigen Männern, die durch ihre Begabung und ihr Können, durch ihr Amt und ihre Stellung einen so großen Einfluß auf die Gestaltung der irdischen Verhältnisse und die Geschichte der Menschheit

[1] In Phil. c. 3, lectio 1.

ausüben, tut nichts mehr not, als ein richtiges Urteil über Christus und eine rechte Sorge um das ewige Leben. »

Wir halten ein, um den zurückgelegten Weg in einem kurzen Rückblick zu überschauen. Der Christusname: *Verbum Dei manifestans* gab uns den Leitgedanken. Kündend und offenbarend führte das Wort uns ein in das *innere Heiligtum* der Gottheit. Kündend und offenbarend sprach es uns dann von der *Weisheit* Gottes. Kündend und offenbarend möchte es des weiteren sprechen über Gottes Macht und Gerechtigkeit, Gottes Güte und Barmherzigkeit. Doch müssen wir es einer andern Zeit und Gelegenheit vorbehalten, das *kündende und offenbarende Wort* Gottes hierüber zu hören.

(Fortsetzung folgt.)

Helwicus Theutonicus O. Pr. (Helwic von Germar ?), der Verfasser der pseudothomistischen Schrift De dilectione Dei et proximi.

Von Prälat Dr. Martin Grabmann, Universitätsprofessor
in München.

In den von P. Patricius Schlager O. F. M. herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom heiligen Kreuz hat P. Ferdinand Dölle O. F. M. eine für die Literatur- und Wissenschaftsgeschichte der deutschen Franziskaner im Mittelalter sehr wertvolle Studie : Beiträge zum Studium und zur wissenschaftlichen Tätigkeit der Franziskaner zu Erfurt veröffentlicht. [1] Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht der 1252 verstorbene Franziskaner Helwicus, der in Erfurt und Magdeburg als Lektor der Theologie in Studienhäusern seines Ordens tätig war. P. Dölle hat aus Cod. Theol., Fol. 501, der Preußischen Staatsbibliothek einen Traktat dieses Helwicus ediert und kommentiert, der in der Handschrift den Titel hat : Denarius sive decacordum fratris Helwici, lectoris Magdeburgensis fratrum minorum, valde devotus und der im Inhaltsverzeichnis der Handschrift als devotus libellus de beneficiis acceptis pulcher bezeichnet ist. [2] P. Wendelin Meyer O. F. M. hat eine deutsche Ausgabe dieses Büchleins, das wirklich eine reizende Blüte mittelalterlicher franziskanischer Frömmigkeit ist, veranstaltet. [3]

[1] *F. Dölle,* Beiträge zum Studium und zur wissenschaftlichen Tätigkeit der Franziskaner in Erfurt. In : Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom heiligen Kreuz, I, Düsseldorf 1909, 65-96.

[2] Diesem Helwicus von Magdeburg wird auch der im Cod. lat. elect. 502, fol. 106^r-120^v der Preußischen Staatsbibliothek überlieferte Lombardus metricus (versus sentenciarum) zuzuschreiben sein, an dessen Schluß die Worte stehen : Expliciunt versus magistri heylwici lectoris erphordiensis. Vgl. *V. Rose,* Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, 1 Berlin 1901, 375.

[3] *P. Wendelin Meyer* O. F. M., Das Büchlein von den göttlichen Wohltaten (Bruder Hellwich, Lector, Magdeburgensis O. F. M.), Werl 1926.

P. Dölle macht in seiner Abhandlung auf einen anderen Traktat aufmerksam, der auch einen F. Helwicus zum Verfasser hat. Im Cod. I, Fol. 280, der Universitätsbibliothek zu Breslau, einer Sammelhandschrift aszetischer Traktate findet sich ein Traktat De dilectione, dessen Überschrift lautet : Incipit tractatus fratris helwici lectoris de dilectione. Das Initium ist nun folgendes : « Magister, quod est mandatum magnum in lege, ait Jesus, diligis dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua, hoc est mandatum primum. » P. Dölle sucht nun aus inneren Kriterien durch eine sorgfältige und scharfsinnige Vergleichung des soeben genannten Denarius der Berliner Handschrift mit dem Traktat De dilectione der Breslauer Handschrift den Beweis zu erbringen, daß beide Schriften den gleichen Theologen, eben den Magdeburger Franziskanerlektor Helwicus, zum Verfasser haben. Mich hat seinerzeit diese Beweisführung in hohem Maße überzeugt und ich habe an der Identität des Verfassers beider Traktate keinen ernsten Zweifel gehabt, bis äußere Zeugnisse, auf welche ich bei meinen Forschungen stieß, mich zur Auffindung des wirklichen Verfassers führten. Es ist dies wieder ein Beweis dafür, wie in literarhistorischen Untersuchungen über Autorfragen scholastischer und mystischer mittelalterlicher Traktate die inneren Kriterien, so beweiskräftig sie auch erscheinen mögen, hinter äußeren Bezeugungen zurücktreten müssen. Man hat übrigens schon im ausgehenden Mittelalter diese Abhandlung De dilectione Dei et proximi dem Franziskaner Helwicus von Magdeburg zugeschrieben. Band D 17 der Erfurter Kartause enthielt, wie aus dem im Druck befindlichen großen und für die Geschichte der religiösen Literatur des Mittelalters überaus wertvollen Bibliothekskatalog ersichtlich ist : Denarius sive decacordum fratris Helwici ordinis fratrum minorum. Dialogus devotus eiusdem. Tractatus optimus de dilectione Dei et proximi eiusdem fratris, sed aliqui ex subtilitate sentenciarum ascribunt eum b. Thome Eciam habetur supra c. 1. [1]

Die in diesem Katalog enthaltene Mitteilung, daß einige diese Abhandlung Thomas von Aquin zuteilen, findet eine Bestätigung durch die ältesten Ausgaben der Opuscula des hl. Thomas von Aquin. In der Ausgabe Summa opusculorum S. Thome, die etwa in den

[1] Ich verdanke diese Mitteilungen Herrn cand. phil. Bischoff. Der umfangreiche von Herrn Kollege Paul Lehmann für die mittelalterlichen Bibliothekskataloge bearbeitete Erfurter Band ist im Drucke.

Jahren 1480–1485 von einem Dominikaner unter dem Pseudonym frater Didascalus veröffentlicht wurde, wie auch in der von Pizzamanus 1490 veranstalteten Ausgabe der thomistischen opuscula befindet sich mit dem Initium: Magister quod est mandatum maximum ein Tractatus sancti thome de aquino de dilectione dei et proximi. Da die Ausgabe des Pizzamanus für die Editio Romana vom Jahre 1571 und für alle späteren Gesamtausgaben der Werke des hl. Thomas von Aquin maßgebend geworden ist, deshalb hat dieses Opusculum in allen späteren Gesamtausgaben der Thomasschriften eine Stelle gefunden.[1] Es ist allerdings durch Kleindruck angedeutet, daß es sich um eine unechte Schrift des Aquinaten handelt. Quétif-Echard berufen sich auf das Zeugnis des Barbavatius, der von dieser Abhandlung bemerkt: Nulla ex parte sapit Aquinatem und knüpfen dann hieran folgende Bemerkung: « Ego vero pii monachi lucubrationem existimo: quia enim, ut caetera taceam, Christum abbatis titulo veluti eximio decorare sibi in animum non induxisset, nisi monachus sub tremenda abbatis fercula vivens. »[2] Es schließt nämlich der Traktat in den Druckausgaben mit den Worten: per Jesum, principem summae maiestatis, Abbatem summae sanctitatis, sponsum divinae charitatis, qui cum Deo Patre et Spiritu Sancto vivit etc.

Die handschriftliche Überlieferung dieser Schrift erscheint als eine sehr spärliche. Die älteste mir bekannte Handschrift ist Cod. H. B. VIII Patres 66 der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart, welche von einer Hand des frühen XIV. Jahrhunderts von fol. 1^r-49^v diesen Traktat enthält. Die Vergleichung mit den Druckausgaben zeigt, daß hier das Werk nicht vollständig ist. Es bricht ab mit dem Kapitel, das in den Ausgaben fälschlich als cap. 1 de dilectione proximi figuriert, in Wirklichkeit aber das letzte Kapitel des ersten Teiles de dilectione Dei ist und von der himmlischen Gottesliebe handelt und fügt hieran ein Gebet, das in den Editionen fehlt: « O Jesu misericordissime, qui venisti ignem mittere nihil volens nisi ut arderet, fiat voluntas tua in me. Extingue in me, benigne Jesu, extingue totaliter in me ignem concupiscentie, ut caminum Babylonis te miserante evadam, accende in me inextinguibiliter, adauge et perfice liberaliter ignem tue amicitie, ut ad caminum Jerusalem te operante perveniam, ubi in amore tui

[1] Vgl. *B. Kruitwagen* O. F. M., S. Thomae de Aquino Summa opusculorum anno circiter 1485 typis edita vulgati opusculorum textus princeps (Bibliothèque thomiste IV). Le Saulchoir 1924, 58.

[2] *Quétif-Echard*, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 341.

eternaliter ardeam, qui vivis et regnas Deus. Amen. » Für die Lösung der Autorschaft ist diese Handschrift, da sie anonym ist, nicht von Belang. Auf fol. 1^r steht oben am Rande: excerpta de mandato diligendi Deum.

Die zweite mir bekannte Handschrift ist Cod. I, Fol. 280, der Universitätsbibliothek zu Breslau, auf welche P. Ferdinand Dölle zum ersten Male aufmerksam gemacht hat. Diese dem XV. Jahrhundert angehörige Handschrift bietet von fol. 65^v-92^v unser Opusculum in dem gleichen Umfange wie die Stuttgarter Handschrift. Auch hier schließt das Werkchen mit dem ersten Teile und dem obigen in den Druckausgaben fehlenden Gebete. In dieser Handschrift ist am Anfange der Verfasser genannt: Incipit fratris Helwici lectoris de dilectione. Als Verfasser ist hier frater Helwicus lector ohne weitere Bestimmung seiner Ordenszugehörigkeit genannt.

Die einzige vollständige Handschrift, welche mir bisher begegnet ist, ist Cod. Vat. lat. 4356, eine wohl noch dem XIV. Jahrhundert angehörige Papierhandschrift, in der von fol. 1^r-57^v sich unser Traktat findet. Weder im Incipit noch im Explicit ist der Verfasser genannt: Incipit liber de arte diligendi deum. .... Explicit tractatus de arte diligendi Deum. Der erste Teil schließt auch mit dem Gebete, das uns aus der Stuttgarter und Breslauer Handschrift bekannt ist. Hierauf ist bemerkt: Explicit tractatus de primo mandato. Incipit tractatus de secundo. Sehr bemerkenswert ist, daß der Schlußsatz des zweiten Teiles nicht die Bezeichnung Christi als abbas bringt. Der Text lautet in der Handschrift: per Jesum principem summe maiestatis, abinde summe sanctitatis sponsum summe caritatis etc. Statt abbatem steht hier abinde. Das abbatem der Druckausgaben, das sich schon bei Pizzamanus findet, führt sich so allem Anschein nach auf einen Lesefehler, auf die unrichtige Auflösung einer Kürzung zurück. Damit ist der Grund, weshalb Quétif diese Schrift einem Mönche und nicht einem Dominikaner oder Franziskaner zuteilt, hinfällig geworden. Für die positive Lösung der Autorfrage gibt die Vatikanische Handschrift, weil sie anonym ist, keinen Aufschluß.

Eine vierte Handschrift, Cod. 553 der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag, enthält von fol. 1^r-2^v nur den Anfang unseres Opusculums, und zwar anonym, ist also auch für die Bestimmung des Autors ohne Bedeutung. Die handschriftliche Überlieferung bringt sonach für die Bestimmung der Autorfrage keine entscheidenden Momente. Indessen ist die Stuttgarter Handschrift ein Zeugnis dafür,

daß dieser Traktat am Anfange des XIV. Jahrhunderts schon vorhanden war. Die allerdings viel jüngere Breslauer Handschrift nennt einen frater Helwicus, lector, ohne Bestimmung der Ordenszugehörigkeit, als Verfasser. Die Vatikanische Handschrift räumt die Schwierigkeit weg, welche durch die Bezeichnung Christi als abbas die Zuteilung des Traktates nur an einen monastischen Autor zuzulassen schien. Gibt es nun keine weiteren Anhaltspunkte, um eine endgültige Lösung der Autorfrage geben zu können ?

Da zeigt nun eine bisher nicht beachtete Mitteilung in dem von Denifle edierten sogenannten Stamser Katalog, einem sehr wertvollen und zuverlässigen, ungefähr um 1315 entstandenen Verzeichnis der Dominikanerschriftsteller, den sicheren Weg zur endgültigen Bestimmung des Autors dieses Traktates. Es ist hier ein Schriftsteller des Predigerordens, fr. Helwicus Theutonicus, angeführt, dem zwei Werke hier zugeteilt werden[1]: « De eo, quod est mandatum maximum. Item librum exemplorum. » Die erstere Schrift ist ohne Zweifel unser Traktat De dilectione Dei er proximi, dessen Anfangsworte lauten : Magister quod est mandatum maximum in lege ? Dazu stimmt auch die Zuteilung des Werkes an einen frater Helwicus, lector, in der Breslauer Handschrift, eine Zuteilung, die sich jedenfalls auf eine ältere Handschrift, von der der Breslauer Text eine Abschrift ist, zurückführt. Auch die Verwechslung mit dem Magdeburger Franziskanerlektor Helwicus, die in dem Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause uns begegnet, dürfte sich so auf die Tatsache zurückführen, daß in der ältesten Überlieferung ein frater Helwicus als Verfasser erscheint, der freilich ein Dominikaner, nicht ein Franziskaner gewesen ist.

Mit der auch mehrfach gedruckten Summa de exemplis et rerum similitudinibus, welche mit dem Namen des Dominikaners Helwicus in Beziehung steht, hat sich auch Quétif befaßt.[2] Im Vorwort findet sich der Satz : « Praedicantium igitur commodo, universorum desiderio, simplicium auditorum profectui desiderans inservire, ego inter fratres ordinis praedicatorum minimus nomine Helwicus natione Teutonicus de multarum rerum exemplis, que diversis hominum moribus et actibus adaptantur, presens opusculum edidi et librum de exemplis et similitudinibus rerum ipsum intitulavi ? Mit dieser Selbstnennung

[1] *H. Denifle* O. P., Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 67.

[2] I, 528.

des Autors steht im Widerspruch eine Stelle im Kapitel 52 des 6. Buches : « Sicut accidit in terra originis mee, scilicet in Castello Sancti Geminiani, quod est in partibus Tuscie etc. » Quétif löst diesen Widerspruch mit der Annahme, daß der Name Helwicus Theutonicus im Vorwort eine Fiktion sei und daß Johannes a S. Geminiano sich hinter diesem Pseudonym habe verbergen wollen. Quétif teilt dieses Werk denn auch dem Dominikaner Johannes de Sancto Geminiano zu, unter dessen Namen es auch mehrmals gedruckt ist. — Ich kann diesem Gedankengang nicht beipflichten. Wie kam Johannes a S. Geminiano dazu, das Pseudonym Helwicus Theutonicus zu wählen ? Durch den Stamser Katalog ist Helwicus Theutonicus, ein deutscher Dominikaner, zu Beginnn des XIV. Jahrhunderts als geschichtliche Persönlichkeit bezeugt, und es ist ihm hier außer unserem Traktat De dilectione Dei et proximi auch ein liber exemplorum zugeteilt. Valentin Rose [1] macht bei der Beschreibung des Cod. Theol., fol. 483, darauf aufmerksam, daß zwischen diesem Liber exemplorum und einem ähnlichen Werke des deutschen Dominikaners Konrad von Halberstadt, wenigstens in den ersten fünf Büchern, eine weitgehende Übereinstimmung besteht. Man wird also an eine Entstehung dieses Werkes in Deutschland denken müssen. Freilich werden nähere Untersuchungen der handschriftlichen Überlieferung die Schwierigkeit, welche durch die erwähnte Bemerkung im 6. Buch gegen die Autorschaft des Helwicus besteht, klären müssen. Man kann an die Möglichkeit denken, daß die ersten fünf Bücher von Helwicus stammen und Johannes a S. Geminiano dann das Werk fortgesetzt und vollendet hat. Für die Zwecke unserer Untersuchung, welche der Autorfrage des pseudothomistischen Opusculums De dilectione Dei et proximi gilt, ist eine weitere Untersuchung der Verfasserfrage des Liber exemplorum nicht von Belang. Für uns genügt es, auf Grund des Stamser Katalogs, dessen Mitteilung in dieser Zuteilung der Schrift in der Breslauer Handschrift an einen frater Helwicus ein gewisses Echo gefunden hat, sichergestellt zu wissen, daß ein deutscher Dominikaner Helwicus, nicht der Franziskaner Helwicus von Magdeburg, der Verfasser dieser pseudothomistischen Abhandlung ist. Daß übrigens nicht ein Franziskaner der Verfasser dieser Schrift ist, läßt sich auch aus inhaltlichen Gesichtspunkten erweisen. Im Kapitel 20 findet sich über die menschliche Seele folgende Bemerkung : « Anima est actus primus corporis organici,

[1] *V. Rose*, a. a. O. II, 1, 339.

id est forma completiva et perfectio dans corpori esse et vitam. Est autem duplex esse, naturale et moris: et cum vivere viventibus sit esse secundum Aristotelem, similiter duplex erit vita, scilicet naturalis et moralis. Primum esse et primam vitam habet corpus ab anima tamquam a sua forma substantiali et completiva. Secundum esse et secundam vitam habet anima a Deo summa et prima forma et sui effective completiva.» In diesem Texte und in den daran sich schließenden Ausführungen ist die thomistische Lehre von der Einheit der substantialen Form im Menschen deutlich ausgesprochen, so daß die Autorschaft eines Franziskanertheologen ausgeschlossen erscheint. Freilich finden sich in unserer Schrift auch Stellen, welche nicht in der Linie der thomistischen Eigenlehren liegen. So ist mit der thomistischen Lehre, daß der Intellekt die höhere, innerlich wertvollere Seelenkraft ist, folgender Satz nicht wohl vereinbar: «Voluntas vel affectus summum est in anima et Deo simillimum et proximum et immediatum. In hac enim libertas, que cogi non potest, imperium super omnes alias vires omnes habet. Haec subiectum Charitatis est et igitur huius est diligere primo et per se.»

Indessen ist die Lehre von der Einheit der substantialen Form in einem solchem Maße thomistische, von der Franziskanerschule bekämpfte Eigenlehre, daß an eine Abfassung unserer Schrift durch einen Franziskaner nicht zu denken ist.

Es erübrigt sich, nachdem die Autorschaft eines deutschen Dominikaners namens Helwicus festgestellt ist, noch die Erörterung der Frage, wer dieser Dominikaner Helwicus Theutonicus noch näher gewesen ist. Der Dominikanerhistoriker Johannes Meyer, der viel aus alten Quellen geschöpft hat, bringt im ersten Teile seines von P. Paulus von Loë herausgegebenen Liber de viris illusteribus Ordinis Praedicatorum über einen Straßburger Dominikanerprior Helwicus folgende Notiz:[1] Elwicus, prior Argentinensis, sub quo fratres, cum essent extra muros apud sanctam Elizabeth, transtulerunt se ad civitatem et prope ecclesiam chathedralem auctoritate fratris Hugonis, primi nostri ordinis cardinalis et per Theutoniam legati, ubi de ampla substancia fratri Johannis de Alba et quorundam tunc ordinem intrancium edificata est ecclesia et conventus. Obiit autem dictus prior

[1] *P. Paulus v. Loë* O. P., Johannes Meyer Ord. Praed., Liber de Viris illustribus Ordinis Praedicatorum (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland XII). Leipzig 1918, 837.

anno domini MCCLXIII. P. de Loë bemerkt, daß Helwicus als Prior am 9. April 1248 und weiterhin bis zum Jahre 1258 urkundet. Von einer literarischen Tätigkeit dieses Straßburger Dominikanerpriors Helwicus berichtet Johannes Meyer nicht. Im Verzeichnis des vierten Teiles seines Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum, welcher die sacre pagine doctores, die Gelehrten des Dominikanerordens, umfassen sollte, ist auch ein Helwicus erwähnt. Doch ist Johannes Meyer zur Ausarbeitung des vierten und der anderen noch in Aussicht genommenen Teile nicht gekommen, so daß wir von ihm über diesen Helwicus keinen näheren Aufschluß erhalten. Kann dieser im Jahre 1263 verstorbene Straßburger Prior der Verfasser unseres Traktates De mandato maximo oder De dilectione Dei et proximi gewesen sein ? An sich ist die Abfassung eines aszetisch-mystischen Traktates in lateinischer Sprache durch einen deutschen Dominikaner um die Mitte des XIII. Jahrhunderts keineswegs a limine zu verneinen oder zu bezweifeln. Wir besitzen lateinische mystische Traktate aus der Feder des Dominikaners Wichmann von Arnstein, der im Jahre 1246 in Neu-Ruppin ein Kloster seines Ordens gründete und dort hochbetagt im Jahre 1270 gestorben ist. [1] Diese Traktate handeln in Briefform mit ergreifender Innigkeit von der Liebe zu Jesus Christus ; sie sind die erste Blüte in dem Gottesgarten der deutschen Dominikanermystik des Mittelalters. Es steht an sich nichts im Wege auch unsere Abhandlung De dilectione Dei et proximi, die freilich mehr scholastisches Gepräge hat, aber stellenweise warme Töne der Gottesliebe findet, in dieselbe Zeit zu verlegen, und sie dem 1263 verstorbenen Straßburger Dominikanerprior Helwicus zuzuteilen. Aber positive Gründe für diese Zuteilung können nicht angeführt werden. Auch der Umstand, daß der Verfasser dieses Traktates den Liber de causis noch dem Aristoteles zueignet, ist meines Erachtens kein sicherer Anhaltspunkt zur Abgrenzung der Abfassungszeit. Denn es wird der Liber de causis auch noch später, längst nachdem der hl. Thomas in seinem nach 1268 verfaßten Kommentar zu dieser neuplatonischen Schrift die Verfasserfrage gelöst hatte, dem Stagiriten zugesprochen.

Wir kennen noch einen zweiten Helwicus, der jünger ist und als Verfasser tiefsinniger deutscher Predigten dem Schülerkreis von

[1] *Fritz Bünger*, Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner, Berlin 1926, 1-35 (Edition der Traktate Wichmanns). — *M. A. Van den Oudenrijn* O. P., Miracula quaedam et collationes Fratris Wichmanni inter mysticos nationis Germanicae Ord. Praed. aetate antiquissimi, Romae 1924.

Meister Eckehart eingereiht wird. Es ist dies Helwic von Germar, von dem W. Preger schreibt : « In Erfurt wirkte [1] als Lesemeister in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts Helwic von Germar unter den Schülern Eckeharts, die dem Erfurter Kreise angehören, an spekulativer Begabung wohl der bedeutendste. Wir haben von ihm leider nur zwei Predigten ; sie beschäftigen sich mit den Fragen von der innergöttlichen Offenbarung und von dem Seelengrunde und zeigen, daß er die letzte Stufe der Spekulation Eckeharts vertritt. » Preger hebt die selbständige spekulative Denkkraft Helwics von Germar hervor und zeigt, wie in der zweiten Predigt die mystische Idee von der Gottesgeburt entwickelt und dargestellt wird. Eine kritische Ausgabe der beiden Predigten des Helwic von Germar hat Ph. Strauch in seiner Edition der in einer Oxforder Handschrift unter dem Namen Paradis der fornuftigen sele überlieferten Predigtensammlung veranstaltet. [2] In dem Inhaltsverzeichnis dieser Sammlung ist Helwic als « brudir Helwic fon Germar, der lesemeister was zu Erforte », näher bezeichnet. Ph. Strauch teilt mit, daß die von Germar zum thüringischen Uradel gehören und bei Mühlhausen heimisch waren und stellt sich die Frage, ob unser Helwic mit dem im Stamser Katalog aufgeführten Fr. Helwicus Theutonicus identifiziert werden könne. [3] Denifle hatte bemerkt, daß dieser Helwicus Theutonicus vielleicht der Erfurter Lector Helwic de Germar ist, von dem zwei Predigten bekannt sind. Darnach wäre also der Mystiker Helwic von Germar, von welchem wir zwei deutsche Predigten besitzen, auch der Verfasser des pseudo-thomistischen Opusculum de Dilectione Dei et proximi oder De eo, quod est mandatum maximum, wie der Titel im Stamser Katalog lautet. Aus einer inhaltlichen Vergleichung dieser Schrift mit den deutschen Predigten des Helwic von Germar lassen sich keine sicheren Anhaltspunkte für eine Identifizierung des Helwicus Theutonicus mit Helwic von Germar entnehmen. Die in der zweiten Predigt : Predica verbum so tief behandelte Idee der Gottesgeburt im Seelengrunde ist in der Schrift De dilectione Dei et proximi nur an einer Stelle des 13. Kapitels berührt : « Tu ama potius filium, quem Spiritu Sancto superveniente in utero mentis concipis mundius,

[1] *W. Preger*, Geschichte der deutschen Mystik II, 152-154.

[2] *Ph. Strauch*, Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele). Aus der Oxforder Handschrift, Cod. Land. Misc. 470, nach *E. Sievers* Abschrift herausgegeben (Deutsche Texte des Mittelalters XXX), Berlin 1919, 95-98, 115-116.

[3] A. a. a. O. XXVI.

gestas jucundius, paris securius.» Eine Sicherheit, daß Helwic von Germar der Verfasser der pseudo-thomistischen Schrift De dilectione Dei et proximi ist, besteht demnach nicht. Doch möchte ich dieselbe eher dem Helwic von Germar als dem oben genannten älteren Straßburger Dominikanerprior Helwicus zuteilen. Auf die inhaltliche Bedeutung der Schrift De dilectione Dei et proximi kann ich hier nicht näher eingehen. Ich möchte nur erwähnen, daß in ihr der auch für die deutsche Mystik so fruchtbare Gedanke der Gottesfreundschaft auf eine ausführliche und recht anregende Weise entwickelt ist. [1]

[1] In seiner Bearbeitung der von mir 1926–1927 gestellten Preisaufgabe der theol. Fakultät der Universität München: «Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des XII. und XIII. Jahrhunderts», räumt Dr. R. *Egenter* dieser pseudo-thomistischen Schrift eine wichtige Stelle ein, wie man sich nach der Drucklegung des Werkes wird überzeugen können.

Constantin von Schäzler.

Zu seinem hundertsten Geburtstag

7. Mai 1827.

Von Dr. P. Gallus M. HÄFELE O. P.

Die Jubiläumsfeiern der Erzdiözese Freiburg und der Universität Tübingen haben nebenbei die Aufmerksamkeit auch auf einen Mann gelenkt, dem die Geschichte der Theologie in Deutschland, wenn sie anders objektiv sein will, einen der hervorragendsten Plätze in der Reihe jener anweisen muß, die im vergangenen Jahrhundert die Gottesgelehrtheit mit echter Wissenschaftlichkeit und korrekt kirchlichem Sinn gepflegt haben, ja, dem der Geschichtsschreiber der thomistischen Schule, wenigstens für Deutschland, geradezu bahnbrechende und epochemachende Bedeutung zuerkennen kann. Vielleicht ist es jetzt, nachdem beinahe 50 Jahre über sein Grab hinweggegangen, möglich, ihn gerechter zu beurteilen als unmittelbar nach seinem Tode. Hatte sich doch gerade an seine Person die ganze Reaktion gegen die von ihm eingeleitete und durch die päpstliche Enzyklika « Aeterni Patris » sieggekrönte thomistische Bewegung geknüpft. Wenn selbst dieses Dokument des Apostolischen Stuhles auch katholischerseits vielfach teilnahmslos aufgenommen oder mit Bewußtsein und Berechnung in so abschwächender Weise interpretiert wurde, daß es seine ganze Spitze verlor, was Wunder, wenn man noch weniger demjenigen objektive Gerechtigkeit widerfahren lassen konnte, der mehr als 20 Jahre im Sinne jenes Dokumentes gestritten und gelitten ? Nun aber, nachdem die Enzyklika über die « Erneuerung der christlichen Philosophie im Geiste des Englischen Lehrers » bereits die herrlichsten Früchte gezeitigt, wird man auch an der Richtigkeit des Schätzler'schen Standpunktes nicht mehr zweifeln können. Darum möchten wir ihn gelegentlich seines 100. Geburtstages gerade als Vorkämpfer für die Lehre des hl. Thomas oder, um einen seiner eigenen Ausdrücke zu gebrauchen, als « *Ehrenretter des Thomismus* » vorführen.

Dies war der Boden, auf dem er vom Beginne seiner literarischen Tätigkeit bis zu deren Abschluß unentwegt gestanden, dies das Ziel, das er in allen Wechselfällen seines unruhigen, sturmbewegten Lebens sich stets vor Augen gehalten.

I. Entwicklungsgang.

Johann Lorenz Constantin von Schäzler war am 7. Mai 1827 aus einer hochangesehenen protestantischen Patrizierfamilie in *Augsburg* geboren. Mehrere seiner Ahnen hatten sich vor Zeiten durch treue Ergebenheit gegen die katholische Mutterkirche besonders hervorgetan und sich namentlich im Kampfe gegen die Husiten unvergängliche Lorbeeren geholt. Sein Großvater, Lorenz von Schäzler, hatte sich durch große Wohltätigkeit gegen Arme und Leidende ausgezeichnet, und es lag später nahe, darauf hinzuweisen, daß gerade er dadurch seinen Kindeskindern die Gnade der Rückkehr zum wahren Glauben verdient habe. Von seinen Familienangehörigen stand Constantin seine um ein Jahr jüngere, als Schriftstellerin bekannte Schwester Olga, nachmalige Freifrau von Leonrod (gest. 25. Nov. 1901), bis an sein Lebensende besonders nahe. Eine geistig hochbegabte, überaus zartfühlende Frau, war sie von Jugend an sozusagen die einzige Vertraute aller seiner Pläne und Entschlüsse, seiner wissenschaftlichen Arbeiten und Kämpfe, seiner Leiden und Enttäuschungen. Die ungemein reiche Korrespondenz, die die beiden Geschwister miteinander führten, wirft auf manche Rätsel in Schäzler's Gelehrtenleben volles Licht. [1]

Schon in seiner Jugend zeigte er außergewöhnliche geistige Anlagen. Leider hielt mit der Ausbildung derselben die Schulung und Erziehung des Charakters, die fast ausschließlich in den Händen eines jungen protestantischen Theologen als Hofmeisters lag, nicht gleichen Schritt. Dieser hielt es nämlich für das klügste, dem jungen Herrn Baron in allem seinen eigenen Willen zu lassen. So lernte dieser nicht, sich nach andern zu richten, sich zu fügen, Widerspruch zu ertragen. Dieser Mangel ist Zeit seines Lebens mehr oder weniger an ihm haften geblieben, so sehr er auch später mit den Mitteln strengster Aszese ihn auszubessern sich bemühte. Dazu kam, daß er infolge seines

[1] Wir benützen im folgenden, soweit wir nicht ausdrücklich auf andere Quellen hinweisen, diese Korrespondenz.

sanguinischen Temperamentes oft unter dem Einflusse der ersten Eindrücke handelte, ja sich von ihnen fortreißen ließ, was manche bittere Enttäuschungen in sein Leben brachte. — Vom Jahre 1837 bis 1844 besuchte er das protestantische Gymnasium bei St. Anna in seiner Vaterstadt, an dessen Spitze damals der als Philologe hochgeschätzte Schulrat Dr. G. C. Mezger stand. Während allen Gymnasialjahren stand Schäzler im Deutschen immer an erster Stelle, und er zeigte bald eine besondere Vorliebe für die Dichtkunst.

In dieser Zeit — etwa im Jahre 1843 — regte sich in seinem für alles Religiöse von Kindheit an so empfänglichen Herzen der Gedanke, katholischer Ordenspriester, und zwar Kapuziner zu werden. Jahrelang kämpfte er gegen diesen Ruf der Gnade, wie er in einem Briefe vom 17. Juli 1851 (d. h. neun Monate nach seiner Konversion) an seinen Vater es schildert. «Was waren die Mittel, die ich dagegen anwandte? Im Anfang die Vergnügungslust, namentlich meine große Vorliebe für Pferde — dies konnte nicht lange währen. Da sann ich nach einem andern Mittel und fand es in meinem zur Poesie geneigten Wesen — dieses Mittel, anstatt mich von dem fürchterlichen Gedanken zu entfernen, näherte mich ihm immer mehr.»

«Da kam ich (im Herbst 1844) nach *Erlangen* und glaubte anfangs ein Mittel gefunden zu haben in dem philosophischen Stolz.» Neben dem Rechtsstudium befaßte er sich nämlich vor allem mit Philosophie. Besonders übte Em. Aug. von Schaden [1], ein Mann von reichen Kenntnissen und glänzendem Vortrag, einen nachhaltigen Einfluß auf ihn aus. Vielfach der theosophischen Richtung Baaders sich nähernd, bekämpfte er den Hegel'schen Pantheismus. «Doch die Philosophie zeigte sich mir bald in ihrer Leerheit. Da griff ich nach der lutherischen Orthodoxie. — Diese ekelte mich bald an in ihrem Widerspruch mit sich selbst. — Da kam ich nach *München* (Herbst 1845), um die Rechte weiter zu studieren und lernte etwas mir Neues kennen, den Staat. Da, dachte ich mir, ist das Mittel gefunden, und der Staat war mein Gott, ihm gehörte alle meine Tatkraft. Aber je mehr ich nach den Quellen forschte, aus denen er den ersten Grundstein für das große Gebäude hergenommen habe, desto näher wurde ich dem gerückt, was ich fliehen wollte, der katholischen Kirche. Doch neben dem abstrakten Staat zeigte sich

[1] *T. K. Österreich,* Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie IV, 237 f.

mir der konkrete, die menschliche Gesellschaft, und mit ihr die zwei Grundpfeiler, von denen sie getragen wird : Egoismus und Sinnlichkeit. Der erste war keine Gefahr für mich, denn er erschien mir in einem ungefährlichen Gewande, in dem rosigen Kleid des Ruhmes, dessen Gipfelpunkt mir in dem Gegensatz des Egoismus zu liegen schien, in der heldenmütigen Aufopferung seines Ichs für eine Idee und daher eigentlich in der Form, in der er mich fesselte, sein eigenes Wesen negierte. Aber etwas anderes war das zweite, dies war mir etwas ganz Unbekanntes, durchaus Neues, das mich mit unwiderstehlichen Fesseln an die Welt zu binden schien und mir alles im rosigsten Lichte zeigte, ein Paradies auf Erden. Aber all diese Vorspiegelungen, trotz der Verlockungen guter Freunde, die ihr möglichstes taten, diese Reize zu steigern, trotz der Aufgeregtheit, in die ich mich mit Fleiß durch Lektüre und poetische Arbeiten und Theater und durch alles mögliche stürzte : alles dieses war doch nicht imstande, von gewissen Grundsätzen einer mir eingeimpften Sittlichkeit durch die Tat mich abzulenken. Immer fand ich irgend etwas, was mich von der Tat mit Gewalt zurückriß, und wenn ich dem Etwas ins Gesicht sah, so war es Gott, und wenn ich ihn näher ansah, so war es die katholische Kirche. Es ist merkwürdig, wenn ich zurückdenke, wie ich schon damals, ohne jemals etwas davon gehört zu haben, gewisse äußere Übungen vornahm, die in der katholischen Kirche traditionell sind. So oft ich mich an den Herrn wandte, zeigte er mir direkt die katholische Kirche. Aus Furcht und Feigheit wandte ich mich daher selten an ihn. — Da ging ich nach *Heidelberg* (Herbst 1847) und hier gefiel es dem Herrn, die Hand von mir zurückzuziehen, die mich bisher auf der Bahn der äußeren Sittlichkeit wenigstens gehalten hatte. Ich tat nur einen Schritt — und da war es geschehen : ich war ein anderer Mensch geworden, ich sah alles an wie die übrigen Menschen, ich hatte Freude am Leben, gab Geld aus, schwärmte für den Staat usw., kurz, ich hatte das Mittel gefunden, die Gedanken, die mir immer das schreckliche Bild vorhielten, zu verscheuchen. In solcher Gesinnung trat ich (März 1848) zum Militär (als Junker im ersten Kürassier-Regiment Prinz Karl), aus Ruhmsucht und aus Tatenlust. Ich war sehr glücklich, das Mittel war gefunden, das mir den bösen Traum verscheuchte — es war die Sinnlichkeit. Da — es war inzwischen im September 1848 die Versetzung nach Augsburg als Leutnant im 4. Chevaulégers-Regiment erfolgt — wandte sich im Dezember 1849 des Herrn Gnade noch einmal an mich, deutlicher als je, aber mit

dem Zusatz: Jetzt ist es das letzte Mal. Ich verstand dieses Wort und erbebte. Ich fragte: Aber wie? Da sagte mir mein Inneres: Dafür hast du nicht zu sorgen. Du hast nur anzufangen, dann geht es, aber morgen schon!» — «Es war an einem Samstag abend, ich befand mich zu Augsburg auf der Militär-Reitschule; da kommt mir der merkwürdige Einfall, in die kleine Kapuzinerkirche St. Sebastian zu gehen. Ich tue es und bald darauf trete ich, ohne weitere Vorbereitung, als Protestant und in Chevaulégers-Uniform, in einen Beichtstuhl und setzte da, so gut ich es vermochte, meine Angelegenheit auseinander. Der Pater, den ich antraf und späterhin besuchte, gab mir den Rat, den Abschied vom Militär zu nehmen. Da dachte ich mir: So will ich denn anfangen! Und ungesäumt ging ich in Dein (des Vaters) Zimmer, Dir diese Eröffnung zu machen. Ich glaubte, Du würdest sie zurückweisen, aber Du gingst darauf ein, Du mußtest, Du warst in des Herrn Hand, der mir sagte, daß, wenn ich ihm folgen würde, alles gut gehen sollte.» — So weit Schäzler selber über seinen Studiengang und den Anfang seiner Konversion.

Um einen Vorwand zum Verlassen der Armee zu haben, nahm er eine Anstellung als Rechtspraktikant beim königlichen Landgerichte in *Traunstein* und arbeitete inzwischen an seiner juristischen Doktordissertation, auf Grund deren er am 25. Juli 1850 zum Doktor Juris utriusque in Erlangen promoviert wurde. Doch der Vater erwartete, daß er vor allem durch ein glänzendes Staatsexamen sich vorbereite, eine Rolle in der Welt zu spielen und das Vermögen der Familie zu erhalten; er warf ihm vor, daß er unbeständig sei, daß er, obwohl bald 24 Jahre alt, dennoch nicht wisse, was er wolle. «Sei außer allen Sorgen», antwortete ihm Constantin darauf, «mache Dir keine unnötigen. Ich habe Dir noch nie Schande gemacht und werde Dir auch keine machen; aber ich lasse mir keine Überzeugung aufzwängen, die meinem Innersten widersteht. Mich treibt etwas, und ich weiß wohin. Möglich, daß ich noch eine Frage an den Himmel stelle, ob ich nur meiner Phantasie oder einem höheren Berufe folge — die letzte, entscheidende Frage — und zwar unter dänischem Kugelregen (er wollte als Freiwilliger nach Schleswig-Holstein ziehen). Dabei ist gar keine Gefahr und nichts zu fürchten; denn ich bin jeden Augenblick bereit, aus der Welt zu scheiden, meine Rechnung ist zu jeder Minute abgeschlossen.» Doch indessen hatte er in dem Kapuziner P. Michael, nachmaligen Provinzial, einen gotterleuchteten Führer gefunden, der ihm den Rat erteilte, nach Rom zu reisen und in einem Hause der

Gesellschaft Jesu sich vollständig im katholischen Glauben unterrichten zu lassen, bevor er zur Kirche übertrete, und dann erst einen endgültigen Entschluß in bezug auf seinen Lebensberuf zu fassen. Da jedoch zur Zeit einer Romreise unüberwindliche Hindernisse im Wege standen, wandte er sich nach *Brüssel,* wo er am 10. Oktober 1850 im Collège St. Michel, unter Leitung des späteren Jesuitengenerals P. Beckx, in die katholische Kirche aufgenommen wurde. Unmittelbar vorher hatte er auch seiner Familie das Geheimnis eröffnet, das er seit mehr als 7 Jahren im Herzen getragen und das er niemandem anvertrauen wollte, weil er selber, bis vor 10 Monaten, nicht daran zu glauben gewagt hatte. « Ich werde nicht katholisch — ich bin es schon seit langem. Mein ganzes Wesen, jede Ader an mir ist katholisch. .... Ich bin katholisch geboren, katholisch durch und durch. Es bedurfte nur eines Winkes von Gott, um mich zu diesem Bewußtsein zu bringen. Nun verlangt aber Gott, daß ich es auch äußerlich bekenne und dahin gehe, wohin er in wunderbarer Fügung mich gewiesen. »

Von Brüssel begab sich Schäzler nach *Rom,* wo er am Collegium Romanum mit dem Studium der Theologie begann. Namentlich die Dogmatik zog ihn an und besonders Passaglia, der damals als « eine Art Kirchenvater » gefeiert wurde, übte einen hinreißenden Eindruck auf ihn aus. Inzwischen boten seine Eltern, die in ihm ein Opfer der Jesuiten vermuteten, alles auf, um ihn von seinem Vorhaben, katholischer Priester zu werden oder gar, was sie befürchteten, in die Gesellschaft Jesu einzutreten, abwendig zu machen. Die Korrespondenz aus jener Zeit legt Zeugnis ab von den herzzerreißenden Kämpfen, die sich beiderseits abspielten. Constantin blieb standhaft ; nur darin gab er dem Drängen seines Vaters nach, daß er sich, wenn auch nach langem Widerstreben, entschloß, Rom Ende Juni 1851 zu verlassen und seine Studien im Norden fortzusetzen. Eine Zeitlang dachte er daran, nach Tübingen zu ziehen, wo Joh. von Kuhn schon damals als einer der hervorragendsten Theologen galt. Doch Bedenken bezüglich des kirchlichen Charakters der Theologie an den deutschen Universitäten und die Besorgnis, seiner Familie durch den Aufenthalt in Deutschland Unannehmlichkeiten zu bereiten, veranlaßten ihn, sich für Löwen zu entscheiden, das durch streng katholischen Charakter und wissenschaftliche Zelebritäten ausgezeichnet war. In Löwen angekommen, besprach er sich mit P. Beckx, dem damaligen Rektor des Jesuitenkollegiums, über seinen alten Wunsch, in einen Orden einzutreten. Dieser begünstigte ihn und glaubte, Schäzler sei für die

Gesellschaft Jesu berufen. Und so trat er denn Ende September 1851 in das Noviziat zu *Tronchiennes* bei Gent ein, um dann nach zwei Jahren in *Löwen* die theologischen Studien wieder aufzunehmen.

Und er widmete sich ihnen mit dem ganzen Eifer seiner Feuerseele. « Ich habe alles, was ich früher in der Welt vergeblich suchte : die ausschließliche Beschäftigung mit denjenigen Studien, welche insoweit alle übrigen Wissenschaften an Würde übertreffen, als der Himmel besser ist als diese schmutzige Erde. » « Je mehr ich mit der theologischen Wissenschaft bekannt werde, desto mehr wundert es mich, daß sich ihr verhältnismäßig so wenige Kräfte widmen, und meistens so schwache. Es bleibt dies unerklärlich, wenn man außer acht läßt, daß es nicht unsere Wahl, sondern Gottes Gnade allein ist, die uns in diesen Stand rief. » Seine Hauptprofessoren waren die beiden Italiener P. Rostagno und P. Meloni. Nebenbei verfolgte er aufmerksamst die geistigen Strömungen in Deutschland, z. B. die Philosophie Günthers, wegen welcher « die katholischen Theologen Deutschlands in zwei feindliche Lager geteilt sind » und meint : « Die Deutschen sind nicht glücklich auf dem Felde der Spekulation. » Namentlich aber fühlte er sich « lebhaft angezogen zur Kuhn'schen Theologie » und ließ sich « von ihrem Einfluß beherrschen. » Hatten « doch die Schriften des berühmten Dogmatikers von Tübingen gerade für junge strebsame Geister eine fast unwiderstehliche Anziehungskraft, durch die lebendige Frische der Darstellung, die feine, scharfsinnige Dialektik und das rüstige Bestreben des hochbegabten Mannes, auch den tiefsten Fragen auf den Grund zu gehen. »[1] Aber schon anfangs 1854 konnte er sagen : « Der hl. Thomas ist der Führer in meinen Studien. » Von seiner ersten begeisterten Liebe für ihn, den Englischen Lehrer und den Lehrer der Wahrheit, legt auch eine lateinische Rede beredtes Zeugnis ab, die er am 7. März 1856 vor seinen Mitbrüdern hielt, und worin er ihnen am Beispiel des hl. Ignatius und seiner « germani filii », z. B. des Kardinals Pallavicini, die « regia veritatis via » zeigte, « qua inter medios erroris fluctus tuta Societas incederet. » Schon damals offenbarte er sich als der künftige unerschrockene Kämpfer für die erkannte Wahrheit, sodaß er sagen konnte : « In der studierenden Welt habe ich mir mit dem Degen in der Faust die Achtung aller erworben. » Mit diesem Eifer im Studium ging ein großes Streben nach sittlicher Vervollkommnung Hand in

[1] Natur und Übernatur, Vorwort III.

Hand, wie die Briefe an die Schwester aus jener Zeit beweisen. Aber nichtsdestoweniger fürchtete er, daß er in seinen Studien zu viel von seiner « tief eingewurzelten Selbstliebe » sich leiten lasse. « Wie mir der liebe Gott einstens in meiner Selbstgefälligkeit in der Chevaulégers-Uniform keine Ruhe ließ, so, Gott sei Dank, läßt er mir auch jetzt keine Ruhe in meiner eitlen Anhänglichkeit an meine Beschäftigungen und in der geheimen Sehnsucht und Absicht, die ich hege, mir dadurch Ruhm vor den Menschen zu erwerben. Allerdings es ist ein Wunder der Gnade, aus einem protestantischen Chevaulégeroffizier und angehenden Schöngeist einen Theologen zu machen. Aber das Wunder ist so ungeheuer doch nicht, wenn man bedenkt, daß das Individuum, das in Rede steht, viel mehr natürliche Neigung hat zu den Spitzfindigkeiten der Scholastiker über die Dreieinigkeit als zu der Theorie des Hufbeschlags und den verschiedenen Systemen, die Pferde zu satteln : daß das in Rede stehende Individuum viel lieber in seinem Zimmer ungestört sich in die Philosophie des Mittelalters vertieft als in die Rauchwolken eines Cafés, wo die Herren Offiziere ihre Abendbelustigungen suchen. Aber Pfeifendampf wie philosophischer Dunst, Hufbeschlag und Satteltheorie wie die Erklärungen der unerklärlichen Dreieinigkeit — beides ist nur Geschaffenes, beides ist nicht fähig, ein Gott suchendes Herz zu befriedigen, beides, an sich betrachtet, wird gleich unnütz, wo wir unserem Richter gegenüber stehen werden, um über den Gebrauch Rechenschaft abzulegen, den wir von den so reichlich erhaltenen Gaben gemacht haben. Ja, meiner festen Überzeugung, es wäre ein größeres Wunder der Gnade, wenn aus dem selbstgefälligen und sich selbst suchenden Theologen ein wahrhaft demütiger Mensch würde, der vor allem nur Gottes Willen zu tun suchte und, bevor er andere unterrichten und bekehren will, zuerst an seine eigene Bekehrung dächte. Diese Gedanken bewegen mich schon seit langer Zeit. » Das Verlangen nach größerer Bußstrenge in einem mehr beschaulichen Orden wurde immer stärker in seinem Herzen und entfremdete ihn allmählich der Gesellschaft Jesu. Dazu dürften sich auch wissenschaftliche Differenzen mit seinen Ordensgenossen gesellt haben. Der Auftrag, der ihm von seinen Obern nach erlangter Priesterweihe (11. Sept. 1856) zuteil wurde, am Ende des Studienjahres Thesen aus der gesamten Theologie öffentlich zu verteidigen, mochte ihm infolgedessen besonders ungelegen kommen. Darum bedurfte es nur noch eines äußeren Anlasses, der Zumutung nämlich von seiten seiner Obern, mit seinem Gelde in Löwen eine

Kirche zu bauen, um den Bruch vollständig zu machen. So verließ er denn Ende April 1857 Löwen und die Gesellschaft Jesu, in der er *keine* Profeß abgelegt, wie das Dokument des Ordensgenerals vom 8. Mai ausdrücklich besagt, und, da Unterhandlungen betreffs Eintritt in die bayrische Kapuzinerprovinz sich zerschlugen, ließ er sich am 16. Mai an der theologischen Fakultät der Universität *München* immatrikulieren, um daselbst sich auf das Doktorat vorzubereiten.

Er besuchte die Vorlesungen von Reithmayr, Haneberg und Döllinger. Namentlich letzterer zog ihn anfangs mächtig an. « Mein Herz schlug höher bei dem bloßen Namen Döllinger. » Und diesem war es besonders daran gelegen, den vielversprechenden Konvertiten an sich zu ziehen. « Die Döllinger'sche Haushälterin hatte gemessenen Befehl, mich zu jeder Stunde des Tages und der Nacht in die pröpstlichen Gemächer einzulassen. » Aber dank der göttlichen Vorsehung hatte Schäzler in dem früheren Generalvikar des Erzbischofs Reisach und damaligen Domkapitular Fr. Windischmann einen streng kirchlichen Seelenführer gefunden, in dem er besonders auch den « echt theologischen Geist » schätzen lernte. « Ich weiß niemand », schreibt er, « vor dem ich soviel Respckt gehabt hätte, als gerade vor ihm. Er hat mir Achtung abgezwungen, obschon sein Äußeres mir immer abstoßend war. Aber es lag in ihm ein gewisses unsagbares Etwas — die Signatur der Größe. » Er bildete zugleich mit Professor (später Hofprediger) B. Lierheimer ein kräftiges Gegengewicht gegen all die liberalen und liberalisierenden Einflüsse, denen ein junger, strebsamer Geist vom Schlage Schäzlers damals in München ausgesetzt war. — Nachdem er innerhalb 2 Jahren « cum nota eminentis progressus » seine Studien vollendet hatte, wurde er auf Grund seiner Dissertation : « Von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato » und der mündlichen Prüfungen, in denen er eine « prorsus insignis eruditio » an den Tag gelegt, am 7. April 1859 zum Doktor der Theologie promoviert, und damit stand ihm der Weg in die wissenschaftliche Öffentlichkeit offen.

II. Auf der Höhe theologischen Schaffens und Kämpfens.

Vorerst galt es nun, die Dissertation auf breiterer Grundlage im Drucke herauszugeben, und so erschien schon im Herbst 1859 : « *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christ-*

liche Heilslehre. »[1] Es ist wohl die Erstlingsarbeit, mit der Schäzler vor das theologische Publikum tritt, « ein erster theologischer Versuch », aber mit einem Schlage bekundet er sich als den fertigen Theologen vom Fach. Damit fällt auch neues Licht auf den im vorhergehenden gezeichneten Studiengang. Und wer sich seinerzeit die Mühe nahm, dieses Werk etwas näher kennen zu lernen, der konnte wenigstens dem Verfasser nicht den Vorwurf der Vermessenheit machen, weil er es sich ein paar Jahre später zutraute, mit dem gefeierten Tübinger Dogmatiker eine Lanze zu brechen.

Die Lösung der Aufgabe, die er sich hier gestellt, erforderte ein Beherrschen der Scholastik in ihrer ganzen Ausdehnung und eine ebenso vertraute Bekanntschaft mit der protestantischen, besonders ihrer neueren Theologie. Wurde sie glücklich gelöst, so lag darin ein tatsächlicher Fingerzeig, wie mit Rücksicht auf die veränderten Zeitbedürfnisse an die Überlieferungen einer vergangenen Zeit wieder anzuknüpfen sei, m. a. W., wie das reiche Vermächtnis der Scholastik für die moderne Wissenschaft verwertet werden müsse. — Durch sein Thema war der Verfasser genötigt, « die protestantische Verneinung der sakramentalen Wirksamkeit ex opere operato in den Kreis seiner Untersuchung mithinein zu beziehen. » Durch seinen ganzen Entwicklungsgang war er hiezu besonders befähigt, war er zugleich auch imstande, « die ganze theologische Tragweite der Verneinung dieses Dogmas zu erkennen ».[2] Und gerade hierin entfaltet er am glänzendsten seine theologische Vollkraft.

Indessen sollte sein erstes Werk nicht so fast polemisch sein; die Substruktionen und der ganze Aufbau waren vielmehr thetisch-dogmatischer Natur. Sie waren nach Inhalt und Form der Scholastik entnommen. « Die theologische Tiefe der scholastischen Ideen kommt aber nur da zur Geltung, wo diese in ihrem inneren Zusammenhang erkannt und dargestellt werden. »[3] Darum macht sich der Verfasser daran, dieser Aufgabe bezüglich seines Gegenstandes gerecht zu werden, mit einem Fleiße, der um so größeres Staunen erregt, je unbebauter dieses Gebiet bis anhin dalag. Da ziehen alle jene ehrwürdigen Altmeister mittelalterlicher Wissenschaft an uns vorüber, vom Vater der Scholastik angefangen bis zu deren jüngsten ebenbürtigen Vertretern. Aber es ist kein wirres Durcheinander von Stimmen, das wir da wahr-

[1] München (*J. J. Lentner*), x-589 SS.
[2] Vorwort S. VIII. [3] S. 509.

nehmen, kein buntes Mosaik willkürlich aneinander gereihter Texte. Vielmehr hat jeder der angeführten Autoren seine bestimmte Stellung in der Entwicklung des behandelten Lehrpunktes. Wenn wir dabei an das Wort des Melchior Cano bezüglich der Sakramentenlehre denken, daß nämlich « res nulla est, de qua tantopere non solum indocti sed etiam docti dissentiant »[1], so können wir uns einen Begriff von der mühevollen Arbeit eines solchen Unternehmens machen.

Und um nicht durch die ungewohnte, vielfach rauhe Sprache von den damit ausgedrückten hohen und tiefen Ideen abzuschrecken, unterzieht sich der Verf. auch noch der dornenvollen Mühe, jene zahlreichen Texte mittelalterlicher Theologie, auf denen er seinen Bau aufführt, in deutscher Sprache wiederzugeben, wenngleich er fürchtet, « die Gedanken großer und heiliger Männer möchten unter seiner Hand ihre ursprüngliche Frische und Energie verlieren ».[2] Doch das gerade Gegenteil trifft zu. Er versteht es nicht bloß, den vollen Gehalt der scholastischen Lehrausführung in der modernen Einkleidung zu wahren, sondern denselben auch mit einer wahren Eleganz des Ausdruckes wiederzugeben. Es ist dies überhaupt ein Vorzug auch der übrigen Werke Schäzlers vor so manchen andern Arbeiten auf dem theologischen Gebiete, daß sie auch den berechtigten Anforderungen an die Form gerecht werden. Jedenfalls war die so zeitgemäße Form, in welcher Schäzler die aus den verschütteten Schachten der Scholastik wieder zu Tage geförderten goldenen und körnigen Gedanken einfaßte, geeignet, diesen selbst allgemein Eingang zu verschaffen.

« Die Lineamente zur Darstellung der Rechtfertigung ex opere operato .... sind dem hl. Thomas entnommen. » In der Lehre des hl. Thomas findet Schäzler « den Schlüssel zu einer befriedigenden Ausgleichung der scheinbaren Differenz zwischen vor- und nachtridentinischer Bußtheorie ». Kann nämlich einerseits das tridentinische Rechtfertigungsdekret den thomistischen Typus nicht verleugnen, so ist hinwiederum die Lehre des hl. Thomas eben nur die vollendete und konsequenteste Durchführung des einen Grundgedankens, welcher sich wie der rote Faden hindurchzieht durch die ganze altscholastische Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre.[3]

Das war jedenfalls für Schäzler selbst der kostbarste Gewinn, den er aus seiner Arbeit gezogen, daß er bei fortschreitender Bekanntschaft mit der klassischen, besonders der thomistischen Theologie die Über-

[1] Relect. de sacr., p. IV. [2] Vorwort IX. [3] A. a. O. VI.

zeugung gewann, daß zwischen *ihren* Lehren und den Aufstellungen der modernen Theologen gerade in den wichtigsten Punkten ein tiefer Zwiespalt bestehe. [1] Darum schloß er sich nun endgültig und offen dem hl. Thomas an. « Ich verdanke viel dem hl. Thomas », sagt er am 23. Februar 1860. « Er hat meinen Glauben neu gestärkt, mir neue, ungeahnte Tiefen erschlossen. Ohne ihn hätte mich die Theologie in jener Verflachung, so ihr die Jesuiten gegeben, nicht befriedigt. Da wäre große Gefahr vorhanden gewesen. Mein Geist drängt nun einmal nach spekulativer Sättigung. Hätte er sie katholischerseits nicht gefunden, wie groß wäre die Gefahr gewesen, sie in den Irrgärten moderner Philosophie zu suchen, die jedenfalls tiefere Gemüter mehr befriedigt als die jesuitische Verdünnung des Dogmas, aber freilich bei all ihrer Tiefe voll tötlichen Giftes ist. » [2] Und später, am 29. Januar 1861 : « O, die Theologie liegt im Argen. Sehr viel Gelehrsamkeit, aber unter dem Einfluß des Protestantismus, und keine Ahnung von der in den einzelnen Dogmen liegenden Gedankentiefe ; eine wahre Scheu und kindische Angst vor den Geistesschätzen, welche unsere Dogmen in sich schließen. Man will nur alles recht klar, recht einfach, recht durchsichtig haben, und deshalb .... sucht man die Tiefe der mittelalterlichen Theologen auf alle mögliche Weise in Mißkredit zu bringen. Der Stand unserer modernen katholischen Theologie kann einem nur Ekel verursachen. » « Der hl. Thomas hat mein Gemüt völlig befriedigt und meinem Geist eine definitive Richtung gegeben. »

Aber so entschieden sich Schäzler einsetzt für die klassische Theologie, so unerschütterlich er feststeht auf dem Boden der thomistischen Doktrin, so ist er doch überzeugt, daß sie vor allem den Bedürfnissen der Gegenwart dienen muß, daß sie « durch eine freiere Auffassung und Weiterbildung unserem Jahrhundert mundgerecht gemacht werden kann » ..... « Alle bedeutenden Geister », sagt er, « fühlen, daß der Katholizismus in eine neue Phase eintreten muß. Es kommt nun alles darauf an, daß diejenigen, welche diesen Übergang vermitteln wollen, das organische Band der Tradition nicht lösen. Deswegen ist gerade in unserer Zeit eine *streng traditionelle Fortschrittstheologie* so notwendig. » « Nicht auf die Wiederherstellung abgelebter Formen, sondern auf einen zeitgemäßen Umguß des reinen Metalls

[1] Natur und Übernatur III.

[2] Wir geben hier wörtlich Schäzlers temperamentvolle Äußerungen momentaner Verstimmung wieder, ohne persönlich dazu Stellung zu nehmen.

unserer klassischen Theologie, damit sie auch dem *modernen* Geiste genießbar werde, ist mein Streben gerichtet. »[1] Und so ist und bleibt Schäzler Fortschrittsthomist im wahrsten Sinne des Wortes. Das hatte sogar die Tübinger Quartalschrift im Jahre 1862 (S. 47) anerkannt, wenn sie an Schäzlers erstem Werke namentlich die « lebendige thomistische Denkweise » rühmend hervorhob.

Doch wir müssen noch auf ein anderes Merkmal der Schäzler'schen Theologie hinweisen. Wir meinen ihren stark aszetisch-*mystischen* Einschlag, der allen seinen Werken eine gewisse Wärme verleiht. Und da ist es gerade der Keim- und Grundgedanke der thomistischen Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre, der so recht eigentlich die Geistesrichtung Schäzlers charakterisiert und gleichsam das Programm für sein ganzes Leben und Streben bildet.

« Das innige Ineinandergreifen von Objektivem und Subjektivem », sagt er, « ist ein Grundzug der katholischen Heilsökonomie. »[2] « Das Eigentümliche der *thomistischen Theologie* liegt in ihrer tiefern Auffassung der Fruchtbarkeit und Energie der göttlichen Aktion. Man muß von dieser reichen Idee ausgehen, um sich eine befriedigende Vorstellung von der immanenten Kraft der Sakramente zu bilden. Die göttliche, der eigentümlichen Beschaffenheit der einzelnen Naturen sich anbequemende Bewegung ist die Seele und die treibende Kraft aller physischen und ethischen Aktivität, im Reich der Natur wie in jenem der Übernatur. Die Energie der göttlichen Aktion vereinigt sich dynamisch mit der sakramentlichen Handlung und erhebt diese dadurch zu ihrem physischen Werkzeug. »[3] Dabei ist jedoch keineswegs das Gesetz einer organischen Erneuerung der Subjektivität, demzufolge die Seele im Augenblicke ihrer Rechtfertigung sich in einem Freiheitsakt zu Gott hinwenden muß, umgangen.[4] Vielmehr ergibt sich « aus den der Summe des hl. Thomas entnommenen Prinzipien als Schlußfolgerung, daß die äußere sakramentliche Handlung selbst als proportionierte Ursache eines rein innerlichen, eine subjektive Erhebung in sich schließenden Aktes angesehen werden kann ; denn die ex opere operato in die Seele gelegte gerechtmachende Gnade ist nicht bloß ein höheres, physisches Formprinzip, sondern zugleich ein ethisches, ein höheres Tugendstreben erweckendes Ferment. »[5] Phy-

[1] Neue Untersuchungen IX.
[2] Wirksamkeit der Sakramente, 131.
[3] A. a. O. 237 f. [4] A. a. O. 454. [5] A. a. O. 456.

sische Neugestaltung der Subjektivität durch das höhere Naturprinzip der heiligmachenden Gnade und in dem nämlichen Augenblick ethische Reformation des freien Willens durch einen Akt der Liebe — dies ist in wenigen Worten das Programm der physisch-ethischen Rechtfertigungslehre. Der hl. Thomas, dessen Rechtfertigungstheorie sich vor allem durch ethische Tiefe auszeichnet, verlangt für den Augenblick der Rechtfertigung die höchste Spezies ethischer Aktivität, einen Akt der Liebe. Im Akt der Rechtfertigung entfaltet sich die ethische Tätigkeit der Seele nach ihrem Vollmaß. Hier liegt der Füll- und Brennpunkt des ganzen Tugendstrebens. [1]

« Der letzte Grund », gesteht Schäzler, « warum ich mich mit Vorliebe gerade dieser (d. h. der thomistischen) Fassung angeschlossen habe, liegt vielleicht .... in meiner eigenen Individualität und meinem subjektiven religiösen Bedürfnis. Demzufolge kann es mir auch nicht in den Sinn kommen, auf die unbedingte Zustimmung anderer zu rechnen. » Wirkte überhaupt jener tiefe mystische Zug, der durch die Scholastik geht, schon so wohltuend auf ihn [2], so mußte ihm der Thomismus vollends als « eine ebenso fromme als männliche und wahrhaft ritterliche Theologie » [3] erscheinen.

Schäzler war also, abgesehen von anderen Motiven, Thomist aus einem seiner innersten Geistesrichtung entspringenden « religiösen Bedürfnis ». Zwar war seine ganze Naturanlage vorwiegend spekulativ ; aber der Schärfe seines Verstandes hielt ein liebewarmes Herz das Gleichgewicht. Die Beschäftigung mit der Theologie war ihm nicht bloß dürre Spekulation, an der er seine hohen Geistesgaben erproben und bewähren konnte ; sie war ihm vielmehr Bedingung und Fundament eines regen inneren Verkehrs mit Gott. Darum benützt er in seinen Schriften jede passende Gelegenheit, um auf die Bedeutung eines Lehrpunktes für das religiöse Leben hinzuweisen. Wir erinnern nur an den « praktisch-aszetischen Gesichtspunkt », unter dem er in seinen « Neuen Untersuchungen über das Dogma von der Gnade » [4] den « thomistisch-molinistischen Gegensatz » betrachtet und abwägt. Um das zwischen theologischer Wissenschaft und religiösem Leben nur zu oft bestehende Mißverhältnis einigermaßen zu heben und eine lebendige Verknüpfung beider zu erzielen, versuchte er es in seinem Opus posthumum, Introductio in S. Theologiam dogmaticam, jedem Kapitel

[1] A. a. O. 438.
[2] Vgl. hiezu a. a. O. 571 ff.
[3] A. a. O. 100.
[4] 213 ff.

nach Art von Contenson's Theologia mentis et cordis eine Consideratio beizufügen, und hat er ein eigenes Kapitel eingeschaltet : De commercio theologiae cum pietate. [1]

Gerade dieser tief mystische Zug, der durch die ganze Theologie des hl. Thomas geht, meint Schäzler, muß sie dem Deutschen besonders empfehlen. « Wo vermöchte der Deutsche die seinen Bedürfnissen entsprechende Geisteszucht besser zu finden als in der Schule des hl. Thomas ? In ihm, der selber bei einem Deutschen in die Schule gegangen, vereinigen sich alle Vorzüge des germanischen Genius. » [2]

Leider gelang es Schäzler selber nicht recht, jene Doppel-Richtung, die er in der Scholastik und vor allem in St. Thomas vertreten findet, und die er selber in seinen Schriften vertritt, in seinem eigenen Leben harmonisch miteinander zu verbinden. « Auf der einen Seite », schreibt er schon im Jahre 1857, « ziehen mich die Studien gar mächtig an, ich gebe mich ihnen mit großem Eifer hin und finde darin natürlich eine Satisfaktion. Auf der andern Seite verfehlen auch nicht aufzutauchen die alten Gedanken von Buße und die Sehnsucht nach einem demütigen, verborgenen Leben in einem strengen Orden. Diese beiden Richtungen, die durch mein ganzes Leben gehen, vermag ich nicht zu vereinen ; hier heißt's einmal : man kann nicht zwei Herren dienen, wenigstens für meinen Charakter. Die Hauptgründe, die gegen ein Ergreifen der letztern Richtung sprechen, sind eben die Liebe zu den Studien und die Furcht, ich würde in dieser Bahn nicht ausharren ; gegen den Vorsatz, mein Leben den Studien zu widmen, spricht die Erfahrung, daß diese mich ganz mit sich fortreißen und ich fühlbar kälter und gleichgültiger gegen Gott werde. » « Die Inkompatibilität dieser beiden Richtungen ist die Wirkung des XIX. Jahrhunderts, die traurige Folge des Bruches von Glauben und Wissen, der zwischen beiden liegenden Kluft, die mit jedem Jahre größer wird. Wie viele sind schon an dieser Kluft, diesem unvermittelten Dualismus zu Grunde gegangen ! » Für Schäzler selber wurde er die Quelle unsäglicher Leiden und Enttäuschungen, aber zugleich auch immer größerer Läuterung und Veredlung, bis schließlich der Tod ihn erlöste. « Ja, es wird und muß eine Versöhnung stattfinden ! »

Doch greifen wir den Ereignissen nicht vor. Mit der geschilderten Art und Weise der Behandlung der Theologie war Schäzler seiner Zeit weit vorausgeeilt. Es fehlte noch die Brücke zu ihrem Verständnis.

[1] SS. 338-383. [2] Neue Untersuchungen VII.

Zwar hatte man schon vereinzelt die Haltlosigkeit der bisher in Deutschland üblichen Art, Theologie zu treiben, mehr gefühlt als erkannt, oder auch wohl erkannt, aber mehr aus ihren Früchten als in ihrer Wurzel. Und darum hatten sich wohl schon Stimmen verlauten lassen, die zum Rückzug bliesen. Aber noch hatte keiner eine so umfassende Bekanntschaft mit dem ganzen Entwicklungsgange und der allmählichen Entfaltung der vorangegangenen Glanzperiode der Theologie dokumentiert, keiner so — wenn auch nur bezüglich *eines* Lehrsatzes — das Ringen und Streben jener geistesmächtigen Zeit lebendig vor Augen geführt, wie es durch Schäzler hier geschah. Was Wunder, daß man an einer solchen Arbeit, die eine fremde und unbekannte Sprache zu reden schien, mehr oder weniger achtlos vorüberging ? « Für eigentlich theologische und zumal katholische Ideen » war damals, wie Schäzler klagt, « kein Sinn mehr vorhanden. »

Allerdings Döllinger nannte sein Werk ein « prächtiges Buch », und sowohl er als auch Stadlbauer, der damalige Münchner Dogmatiker (« und dies sind eigentlich meine Gegner »), erkannten unverhohlen an, daß er damit die Wissenschaft gefördert, weitergebildet habe. Darum drangen sie in ihn, sich in München als Privatdozent zu habilitieren, um dann später an die Stelle Stadlbauer's zu rücken, der sich bald zurückzuziehen gedachte. Doch dieses Ansinnen wies Schäzler rundweg ab. Und so stellte denn Döllinger in der Fakultätssitzung vom 29. März 1860 den Antrag, ihn als außerordentlichen Professor der Dogmatik vom König zu verlangen, welcher Antrag von den Mitgliedern einstimmig angenommen wurde. Was Schäzler anzog, war die Aussicht, Theologie dozieren zu können. Aber « würde wohl jemals der König mich als Professor anstellen, und gerade in München, wo Reibungen mit den protestantischen Universitätsmitgliedern so leicht möglich wären, während der König doch nichts mehr fürchtet als konfessionelle Entschiedenheit » ? Und dann sollte er selber noch ein Bittgesuch an den König richten und sich zu « Bücklingen » bequemen ? « Und schließlich bin ich nun einmal kein Freund der Fakultät, weder ihrer Lehren noch ihrer leitenden Persönlichkeiten. » Den Ausschlag jedoch gab Windischmann, der die herrschende Geistesrichtung in der Fakultät durch und durch kannte und meinte, Schäzler würde als Professor in München « der unglücklichste Mensch » werden. Darum bestärkte er ihn in seiner Absicht, in den Dominikanerorden einzutreten. Im Orden der « Wahrheit » mit seiner Lebensaufgabe : Contemplata aliis tradere, hoffte Schäzler Ruhe und Befriedigung für

das doppelte Sehnen seines Herzens zu finden. « Meine ganze Geistesrichtung paßt zu den Dominikanern. »

Doch während er sich mit diesem Plane trug und eifrigst an einem neuen Werke : « Die Lehre vom Übernatürlichen als Einleitung zur Gnadenlehre » arbeitete, trat Bischof Paul Melchers von *Osnabrück* mit der Einladung an ihn heran, im dortigen Priesterseminar, welches eben im Entstehen begriffen war, die Stelle eines Repetenten zu übernehmen. Namentlich mit Rücksicht auf den Bischof, für den er eine außerordentlich hohe Verehrung hegte und stets bewahrte, sagte Schäzler zu und begab sich Ende August 1860 auf seinen Posten. Doch befriedigte ihn die dortige Beschäftigung durchaus nicht : er findet « keinen empfänglichen Boden für seine theologischen Ideen », « kein Verständnis für den hl. Thomas », der ihm doch « nach dem Worte Gottes das Teuerste ist auf Erden » ; es « empört sich sein theologisches Gewissen, wenn er ihn verunglimpfen hört », wenn er wahrnehmen muß, wie « alle Seminaristen (an verschiedenen Universitäten vorgebildet) gerade *die* theologischen Ansichten haben, die ihm in der Seele am meisten verhaßt sind ». So darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn sich seine Ordensgedanken immer mehr befestigen und er sich im Frühjahr 1861 nach Holland begab, um im Noviziats- und Studienkonvent zu *Huissen* am 8. April als P. Thomas das Ordenskleid zu nehmen. Sogleich begann er auch als Professor der Dogmatik seine Lehrtätigkeit, die bei seinen Schülern einen unauslöschlichen Eindruck zurückließ. Was ihn selber fortwährend ermunterte, war die Wahrnehmung, daß man « nirgends für seine theologische Richtung so empfänglich war, als gerade bei den Dominikanern », daß er « mit keinem andern Orden so viel innere Verwandtschaft » hatte. Wie glücklich schätzte er sich, München entronnen zu sein und mit Gottes Gnade « in der Theologie eine so ausgesprochene, so sichere Richtung genommen » zu haben, zumal gerade damals Döllinger durch seine Odeons-Vorträge (5. und 9. April) immer mehr seine innere Gesinnung kund gab : « Es ist gut, daß Döllinger einmal Farbe bekannt hat. Ich habe an ihm zu jeder Zeit einen Zug wahrgenommen, der auf mich einen unheimlichen Eindruck machte. Es ist an dem Mann, bei allem seinem Scharfsinn, doch etwas Schiefes. » Das war für ihn wieder ein neuer Anlaß, viel zu beten für « unglückliche Theologen ». — So schien es, als habe er selber endlich seinen wahren Beruf gefunden. Doch da wurde auf Grund eines beim Eintritt begangenen Formfehlers sein Noviziat vom damaligen Ordensgeneral A. V. Jandel als ungültig

erklärt, und Schäzler zog es vor, anstatt wieder von vorne zu beginnen, den Orden am 21. Januar 1862 zu verlassen.

Aber wohin nun sich wenden ? Professor Dieringer und F. Walter, denen er persönlich nahe stand, boten alles auf, um ihn nach Bonn zu ziehen. Doch « die Verhältnisse daselbst gefielen ihm gar nicht », « sie sind schauderhaft ». Und so wendet er sich nach *Freiburg i. Br.*, wo besonders Alzog, von Döllinger auf ihn aufmerksam gemacht, und Stolz in nähere Beziehung zu ihm treten und ihm zureden, sich an der Universität zu habilitieren. Der Plan der sogenannten ultramontanen Fraktion der theologischen Fakultät ging dahin, daß er an Stelle Hirschers, der an den Rücktritt dachte, die Professur für Moraltheologie übernehme, und Schäzler arbeitete mit allem Eifer an seiner Habilitationsschrift : « Die Idee der Gottmenschlichkeit als Prinzip der christlichen Ethik. » Doch bald setzten die Intriguen der Liberalen ein und es gelang auch, Hirscher, der ihm anfangs sehr wohl geneigt gewesen, umzustimmen, und es mußte seine Kandidatur fallen gelassen werden. Und so finden wir ihn denn vom Sommersemester 1863 an im Lektionsplan als Privatdozenten, und zwar für Dogmengeschichte verzeichnet, in welcher Eigenschaft er verblieb bis zum Sommer 1873. Zuerst kündet er an : « Die dogmatische Lehre von der Kirche in ihrer historischen Entwicklung. » Später behandelte er in seinen Vorlesungen : « Die Psychologie des Thomas von Aquin, ihrem inneren Wesen nach, sowie in ihrem Verhältnis zu der Lehre der Kirchenväter und den Systemen der Neuzeit » ; « Die Lehre von der Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung » ; « Die Christologie des Thomas von Aquin » ; « Die Lehre vom Glauben nach dem hl. Thomas » ; « Über die Constitutio de fide catholica des Vatikanischen Konzils » ; « Die erste dogmatische Konstitution des Vatikanischen Konzils über die Kirche Christi » ; « Geschichte der katholischen Theologie seit dem Konzil von Trient. »

Es war für Schäzler ein nicht geringes Opfer, unter den obwaltenden Umständen sich mit der Stelle eines Privatdozenten abfinden zu müssen, zumal in Freiburg nach dem Bruche mit der kirchlichen Vergangenheit durch die französische Revolution und nach der Wessenbergischen Aufklärung ein Übergang zur kirchlichen Theologie fehlte. Doch die göttliche Vorsehung hatte ihm eine andere wichtigere, weittragendere Aufgabe vorbehalten. Am 24. Februar 1862 war zu Rom, im Alter von bloß 47 Jahren, der Münsterer Philosophieprofessor F. J. Clemens gestorben. Wie H. E. Plaßmann in Paderborn, hatte

auch er für die Erneuerung der Scholastik bezw. des Thomismus seine Kräfte eingesetzt. Mit seiner Schrift « De scholasticorum sententia : philosophiam esse theologiae ancillam (Münster 1856), hatte er die alte Lehre wieder zur Geltung zu bringen gesucht, daß zwischen Theologie und Philosophie ein Verhältnis der Über- und Unterordnung bestehe ; demgemäß habe der christliche Philosoph, wie der Christ überhaupt, die Offenbarungswahrheit als die oberste, unwandelbare Richtschnur auch für alle Vernunftwahrheiten zu beachten und zu befolgen und alles, was damit im Widerspruche steht, als falsch anzusehen und zu verwerfen. Gegen einen solchen Rückschritt glaubte Professor Kuhn in Tübingen, der im Sinne der Kant-Jakobi'schen Philosophie das Dogma behandelte, nicht ernstlich genug Verwahrung einlegen zu können. Darum sagte er voll Entrüstung in seiner « Einleitung in die katholische Dogmatik »[1] : « Schon erheben sich wieder scholastische Epigonen, die in den Summen des hl. Thomas nicht nur unübertroffene, sondern auch unübertreffliche Muster dogmatischer Erkenntnis und Wissenschaft anerkannt wissen wollen und in einem bis zur Rohheit sich steigernden Ungestüm für den hl. Thomas in die Schranken treten. Und wäre es nur die alte klassische Scholastik, an der man festhalten, wäre es nur eine Scholastik im Geiste eines Anselm oder Thomas, die man repristinieren will ; aber es ist .... eine andere, viel tiefer stehende Form der Wissenschaft, ein bloß logischer, in altscholastischen Bestimmungen nistender Formalismus, für den man sich ereifert. Mögen diese nicht durchdringen ! » — Mitten in diesem Kampfe, der sich mehr auf philosophischem Boden abspielte und dessen einzelne Phasen zu schildern hier nicht der Ort ist, war Clemens die Waffe im Tode aus der Hand gefallen und Schäzler ward von Gott berufen, in die Bresche zu treten.

Der Anlaß hiezu war folgender. Von der 14. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Aachen (8.-11. Sept. 1862) war ein Aufruf zur Gründung einer freien katholischen Universität in Deutschland ergangen, der mächtigen Anklang fand in allen Herzen, die für eine Christianisierung der Wissenschaft und Erziehung mit inniger Wärme schlugen. Daß dieses großartige Projekt auf Schwierigkeiten tausendfacher Art stoßen würde, konnte sich wohl niemand verhehlen. Aber wer hätte ahnen können, daß man vom Standpunkte der kirchlichen Gesinnung und im Interesse der kirchlichen Wissen-

[1] 2. Auflage (Tübingen 1859), 306 f.

schaft sich gegen dasselbe aussprechen würde? Dies tat Professor v. Kuhn «in motivierter Weise» in «Bemerkungen» zu einer Abhandlung der Historisch-politischen Blätter[1], die ihm, um seine Unterstützung für das Unternehmen zu erlangen, zugestellt war. Es waren diese «Bemerkungen»[2] nichts anderes als die praktische Folgerung aus seiner Auffassung vom Verhältnisse, in welchem Vernunft- und Glaubenswissenschaft zu einanderstehen. Infolge davon sprach er die Philosophie und noch mehr jede andere weltliche Wissenschaft von der Verpflichtung los, sich das Dogma zum Leitstern zu nehmen. Dadurch mußte sich ihm die Besorgnis nahe legen, auf einer «durch und durch katholischen» Universität könnte der theologischen Fakultät eine Stellung eingeräumt werden, durch welche die notwendige Freiheit und Selbständigkeit der anderen Wissenschaften gefährdet würde, eine Beeinträchtigung, die nicht verfehlen könnte, auf die Theologie selbst eine nachteilige Rückwirkung auszuüben. — So standen also auf der einen Seite vor dem katholischen Volke diejenigen, die sich bis dahin als Führer seiner öffentlichen religiösen Interessen bewährt hatten, mit der Aufforderung, beizusteuern zum Bau eines Bollwerkes gegen die entchristlichte Wissenschaft; und auf der andern Seite wurde ihm vom Katheder herab von einem gefeierten Lehrer der Theologie vorgehalten, daß durch die einem solchen Unternehmen zu Grunde liegende Anschauung die Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange gerade erst recht bedroht würde. Dazu kamen noch zwei Umstände: einmal der, daß Kuhn als Lehrer seine Schule hatte — berief er sich doch selbst auf seinen großen Schülerkreis aus allen Teilen Deutschlands seit mehr als 20 Jahren; und dann daß ihm, dem Theologen, bis jetzt nur ein Laie (v. Andlaw) als Verteidiger der wahrhaft katholischen Lehre gegenüber gestanden. Bei dieser Lage der Dinge war man eine nochmalige Prüfung der Behauptungen Kuhns sowohl sich selbst als dem katholischen Volke schuldig.

Darum ersuchte Ed. Jörg, Redaktor der Historisch-politischen Blätter, in deren Bereich offenbar jene wellenschlagende Frage einer Universitätsgründung gehörte, seinen Freund Schäzler, den Nachweis der Zulässigkeit oder der wissenschaftlichen Berechtigung eines solchen Projektes zu liefern. Wenn man diese Veranlassung zum ersten Auf-

[1] 51. Band, SS. 325-356.

[2] Abgedruckt in: *H. v. Andlaw*, Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Johann von Kuhn. Frankfurt a. M. (1863), S. 15 ff.

treten Schäzlers gegen Kuhn im Auge behält, so begreift man die bittere Leidenschaftlichkeit nicht, mit der man von einer « großen Verirrung » sprechen konnte, zu der es kommen müsse, « so oft Neophyten — und wären es auch Männer von der Begabung und Erudition Schäzlers — von Laien den Auftrag erhalten und annehmen, die Systeme der Theologie in Untersuchung zu ziehen ». [1] Daß Schäzler seiner Aufgabe gewachsen und v. Kuhn ebenbürtig sei, hatte sein dogmatisches Erstlingswerk wohl zur Genüge bewiesen. Doch « die Rücksicht auf meine persönliche Ruhe », sagt Schäzler, « riet mir, anfangs den Antrag abzulehnen. Wußte ich doch im voraus, daß mir eine Reihe von Widerwärtigkeiten daraus erwachsen werde. Ich dachte an das hohe Ansehen Kuhn's und seine zahlreichen Schüler, deren lauten Unwillen voraussichtlich mein Auftreten erwecken würde, während ich unter den gegebenen Verhältnissen auf keine Unterstützung rechnen konnte. Gleichwohl glaubte ich, diesen Bedenken keine Folge geben zu dürfen. Bei meiner seit Jahren feststehenden Überzeugung von der dringenden Notwendigkeit einer Revision der Lehre Kuhn's, mußte ich in dem Umstand, daß eine solche Einladung gerade an mich erging, eine Mahnung erkennen, welcher ich zu folgen hätte. Mit einem Wort : es galt, der Wahrheit Zeugnis zu geben. » [2] Dem Grundsatze der « Nachfolge Christi » folgend : Non quaeras *quis* hoc dixerit, sed *quid* dicatur attende, trat Schäzler in der ersten Phase der Kontroverse nicht offen mit seinem Namen hervor. So war es übrigens damals ziemlich allgemein Brauch in den Hist.-polit. Blättern. Und darum sagt er selber auch ausdrücklich : « Sind wir .... nicht mit unserem Namen hervorgetreten, so geschah dies einfach in der Voraussetzung, es könne dem größeren Publikum an einer Kenntnis desselben um so weniger liegen, als wir hier nicht unsere eigene Ansicht, sondern nur die unserer bewährten Theologen vertreten haben. Denn wahrlich, es fällt uns nicht ein, unsern unberühmten Namen der Autorität des Herrn Professor von Kuhn gegenüberzustellen. Wissen wir uns doch in jeglicher Hinsicht ihm nachstehend. » [3] Damit dürften alle niedrigen Verdächtigungen, die mit Rücksicht auf diese Anonymität gegen Schäzler erhoben wurden, hinreichend zurückgewiesen sein. So erschien denn der größere Aufsatz : « *Eine freie katholische Universität und die*

[1] Theologisches Literaturblatt, Bonn (1867), 904.
[2] Natur und Übernatur, Vorwort IV.
[3] Hist.-polit. Blätter, Bd. 53 (1864) 412. Vgl. hiezu auch *Andlaw*, Offenes Sendschreiben, S. 27, sowie S. 5.

Freiheit der Wissenschaft. »[1] Wie zu erwarten stand, ließ Kuhn mit seiner « Antikritik » : « Die Historisch-politischen Blätter über eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft »[2], nicht lange auf sich warten.

Inzwischen fand vom 28. Sept. bis 1. Okt. 1863 in München die Versammlung katholischer Gelehrter statt. Schäzler befand sich unter den 8 Teilnehmern, welche in einer Erklärung gegen Döllingers Eröffnungsrede « Über die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie »[3] Verwahrung einlegten, daß seine Äußerungen als das eigentliche Programm der Tagung angesehen und ausgegeben werden könnten.[4] Dieser Protest blieb, wie Schäzler in seinen « Neuen Untersuchungen »[5] sagt, nicht ohne Rückwirkung auf seine ganze Lebensstellung : « er war und blieb der in Deutschland ‚Geächtete' ». An der nämlichen Stelle legt er auch die Gründe dar, die ihn zu jenem Vorgehen veranlaßt hatten. — Selbstverständlich nahm er in München auch regen Anteil an der Debatte, die sich über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie entspann.[6] Kuhn hinwieder, der nicht nach München gekommen war, beschwert sich in seiner Korrespondenz mit Döllinger, daß niemand es gewagt hatte, gegen die Angriffsweise und Kampfesart « der famosen Artikel in den Schwefelgelben » sich auszusprechen, obwohl sie den meisten der damals versammelten Männer als anstößig und verwerflich erschienen seien.[7] Er vermutet in Schäzler den Verfasser und glaubt, aus sicherer Quelle zu wissen, daß der Kampf gegen ihn « von Rom aus aufgemuntert werde ». Inwieweit dies sich bewahrheitet, entzieht sich unserer Kenntnis.

Unmittelbar nach der Gelehrtenversammlung und mit bewußter Beziehung gerade auf dieselbe, veranlaßte Jörg Schäzler zu einer neuen Artikelserie in den Hist.-polit. Blättern, unter dem Gesamttitel : « *Zur theologischen Tagesfrage* »[8], da der innere Zusammenhang des

[1] Hist.-polit. Blätter, Bd. 51 (1863) 897-938 und Bd. 52 (1863) 30-51.

[2] Theol. Quartalschrift, 1863, SS. 569-667. Auch separat. Tübingen, Laupp, 1863.

[3] Vgl. Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter. Regensburg (1863), SS. 25-59.

[4] *Moufang*, Die Kirche und die Versammlung katholischer Gelehrter, Mainz (1864), SS. 42 ff. [5] S. 584. [6] *Moufang*, a. a. O. 53 f.

[7] Vgl. *J. Friedrich*, Ignaz von Döllinger. München (1899–1901), III. Bd., 344 f.

[8] Echte und falsche Union. (Bd. 52, S. 689-697). Natur und Übernatur (S. 782-800). Die Polemik des Herrn v. Kuhn (S. 840-847). Die Kuhn'sche Lehre vom Übernatürlichen (S. 847-856 ; 918-939). Zusammenfassung vor dem Schluß. (Bd. 53, S. 202-221.) Verschiedene Glaubensbegriffe. Schluß. (S. 401-413.)

strittigen Lehrpunktes über das Verhältnis der Philosophie zur Autorität mit den großen kirchenpolitischen Problemen der Gegenwart immer klarer hervortrat. Kuhn hatte Schäzlers Auffassung vom katholischen Dogma aus für unhaltbar erklärt. Darum sah sich Schäzler veranlaßt, dieselbe immer eingehender in ihrem wahren Verhältnis zum Dogma darzulegen ; die Kritik der Prinzipienfrage gestaltete sich so allmählich zu einer Kritik der ganzen Kuhn'schen Theologie. Noch ehe die Artikelserie abgeschlossen war, drängte es Kuhn zur Erwiderung : « Das Natürliche und Übernatürliche. Antwort auf die fortgesetzten Angriffe der Hist.-polit. Blätter. »[1] Nach wenigen Monaten erschien weiter : « Die Wissenschaft und der Glaube mit besonderer Rücksicht auf die Universitätsfrage. »[2] In diesen beiden Schriften hatte es Kuhn unternommen, seinem Gegner eine bajanische Auffassung des Übernatürlichen nachzuweisen, hatte seinen theologischen Standpunkt als häretisch bezeichnet[3], während doch die ganze bisherige Ausführung Schäzlers nichts anderes als eine gründliche Widerlegung des Bajanismus war und der von ihm gebrauchte, der alten Theologie entlehnte Ausdruck : Ergänzung (complementum) der Natur durch die Übernatur, nicht bloß den von Kuhn unterschobenen Sinn zuließ.[4]

Die Behauptungen Kuhn's fanden in mehreren Journalen und Zeitschriften lauten Widerhall ; die Fakultät von Tübingen gab zu seinen Gunsten in der Allgemeinen Zeitung eine Erklärung ab und ein Teil des Klerus von Württemberg richtete an ihn Zustimmungsadressen.

Das waren die Verhältnisse, unter denen Schäzler im Jahre 1865 sein zweites größeres Werk erscheinen ließ : « *Natur und Übernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhn'schen Theologie.* »[5] Damit war die Kontroverse der zufälligen und persönlichen Beziehungen mehr entledigt und auf den Boden strenger theologischer Wissenschaft verpflanzt. Der Verfasser wollte den Beweis erbringen, daß die von Kuhn als häretisch

[1] Theol. Quartalschrift, 1864, SS. 175-329. Auch separat, Tübingen, (Laupp), 164.

[2] A. a. O. SS. 583-645.

[3] Natur und Übernatur. Vorwort v.

[4] Die Kritik der Kuhn'schen Theologie durch Herrn von Schäzler, im « Katholik », 1865, II, S. 280 ff. — Es ist uns leider unmöglich, auf die ganze Kontroverse Schäzlers mit Kuhn hier näher einzugehen ; wir gedenken es in einer *spätern* Abhandlung eigens zu tun.

[5] Mainz (F. Kirchheim), XII-440 SS.

verworfene Anschauung die ausdrückliche Lehre der kirchlichen Theologen, speziell des hl. Thomas und seiner Schule und nach ihrem Urteil ein Postulat des Dogmas sei [1]; daß die Gnade das *Vermögen* und nicht bloß den *Gebrauch* des Vermögens, wie Kuhn meinte, erhöhe [2], daß die Voraussetzung der Notwendigkeit der Gnade eine Mangelhaftigkeit oder Unzulänglichkeit der Natur des kreatürlichen Geistes und nicht bloß ein mangelhafter oder schlechter, verkehrter Gebrauch ihrer Kräfte sei. Doch die Kritik der Kuhn'schen Theologie war weder der einzige noch der vorzüglichere Zweck des Buches : « Sie soll vielmehr nur das Mittel sein, um zeitgemäß ein Thema zu behandeln, welches man wohl als die theologische Aufgabe der Gegenwart bezeichnen kann », das Verhältnis der Philosophie zur Offenbarung. Wohl hatte Pius IX. soeben im Syllabus (Prop. 14) hierüber das entscheidende Wort gesprochen. Jedoch dieses Wort blieb unverstanden, ohne den richtigen Begriff des Übernatürlichen. Und so will denn Schäzler einen systematischen und vollständigen Traktat über das Übernatürliche im Christentum bieten. Allerdings hatten schon vor ihm andere, z. B. Scheeben [3] und P. Schrader S. J. [4] den nämlichen Gegenstand behandelt. Aber Schäzler ergänzt sie in der glücklichsten Weise. Er begnügt sich nicht mit einer abstrakten Betrachtungsweise des Übernatürlichen, sondern geht auf die einzelnen Dogmen ein, in welchen der strittige Begriff besonders zur Geltung kommt. [5] Namentlich widmet er dem Unterschied von Natur und Persönlichkeit eine eingehende Untersuchung : betätigt sich doch nach Kuhn das Übernatürliche bloß auf dem Gebiete der Persönlichkeit, des individuellen Menschenwesens in seinem moralischen Charakter, in bezug auf den Gebrauch seiner Willensfreiheit.

Wenn Schäzler in diesem seinem Buche auch mit aller Offenheit und Gründlichkeit seine Bedenken aussprach, die ihm die Kuhn'sche Theologie einflößte, so wollte doch seine Kritik nicht mehr sein als eine « unmaßgebliche Meinungsäußerung » (Vorwort). Er war und blieb von der echt kirchlichen Gesinnung seines Gegners überzeugt, wie auch von seinen großen Verdiensten um die Hebung der katholischen Wissenschaft, besonders der positiven Behandlung des Dogmas, und um die Bekämpfung nicht nur außerkirchlicher, sondern auch innerkirchlicher Irrtümer, z. B. des Hermesianismus und Günthe-

[1] Vorwort v. [2] A. a. O. 20.
[3] Natur und Gnade. Mainz 1861.
[4] De triplici ordine, naturali, praeternaturali et supernaturali (1864).
[5] Vorwort VII.

rianismus. Und es war durchaus nicht feindselige Gesinnung, wenn Schäzler wahrzunehmen glaubte, daß ein so rühriger und edler Geist, wie Kuhn es war, der in einer verworrenen Zeit sich selbst seine Bahn brechen mußte, nicht aus sich selbst überall die richtigen Wege gefunden.[1]

Bald nach Veröffentlichung dieses Werkes wurde Schäzler vom Erzbischof Herman von Vicari, in Anerkennung seiner hochherzigen Stiftung zu Gunsten der Lehr und- Erziehungsanstalt zu Alt-Breisach, die er unter der Bedingung gemacht hatte, « daß an der neuen Anstalt nach St. Thomas die Philosophie doziert werde », « seiner ausgezeichneten theologisch-wissenschaftlichen Leistungen und seiner gesegneten Bemühungen für die theologische Bildung der Kandidaten des Priesterstandes, sowie seiner leuchtenden priesterlichen Tugenden », zum Geistlichen Rat ernannt (28. Dezember 1865). Doch seine stark angegriffene Gesundheit machte eine Abspannung notwendig, die er in Italien, speziell in *Rom* suchte. Indessen wartete dort seiner neue Arbeit. Kuhn's Gegner in Württemberg hatten nämlich in einer ausführlichen Eingabe dessen Theologie der römischen Inquisition denunziert, und Card. Reisach, für den Schäzler stets mit der höchsten Verehrung erfüllt war, beauftragte ihn, die zu verwerfenden Sätze (40 an der Zahl) aus Kuhn's Schriften festzustellen und zugleich eine Erklärung und Widerlegung derselben zu verfassen. Reisach beabsichtigte, Schäzler schon damals endgültig in Rom zu behalten. Persönlich hätte er sehr gerne zugesagt. « Aber ein Blick auf die Verhältnisse sagt mir, daß ich jetzt meinen Posten nicht verlassen darf ; ich muß ausharren. Es wird eine Zeit der Verfolgung kommen ; aber gerade in einer solchen Zeit bedarf die Kirche mutiger Streiter. » Gelegentlich der Gefechte von Kissingen, Aschaffenburg usw., bei denen er « wahrscheinlich dabei gewesen wäre », meint er : « Meine jetzigen Kämpfe sind doch glorreicher als diese. » « So werfe ich mich mit voller Energie auf die Fortsetzung meines theologischen Kampfes. Möglich, daß Gott durch mich ausführen will, was die Dominikaner tun sollten. » Allerdings mußte er damit rechnen, in Deutschland gar keine Aussichten mehr auf Anstellung zu haben. « Mein Sieg über Kuhn wird die Leute erst recht gegen mich einnehmen. »

Im Herbst 1866 wieder nach Freiburg zurückgekehrt, machte er sich sofort mit allem Eifer an « ein neues Buch ». Die unmittelbare

[1] Vgl. *Scheeben,* im « Katholik », 1868, I, S. 487.

Veranlassung dazu bot A. Schmid, damals eben zum Professor für Dogmatik und Apologetik in München ernannt, der in der August-Nummer des Bonner « Theologischen Literaturblattes » begonnen hatte, « Die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler » einer eingehenden Besprechung [1] zu unterziehen. Im Prinzip stimmte er mit letzterem überein. Doch wollte er « mehrere der Konsequenzen, welche sich mit logischer Notwendigkeit aus den von ihm angenommenen Prinzipien ergaben, nicht einräumen, und zwar deshalb, weil ihm dadurch die Kuhn'sche Theologie, als deren Verteidiger er auftrat, gefährdet erschien ». [2] Eine solche Stellungnahme mußte Schäzler zum Widerspruche herausfordern, und so entstanden die « *Neuen Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens* » [3] ; worin er seine bisherige Polemik verteidigte und weiter ausdehnte. Dieses neue Werk war ihm nämlich unter der Hand zu einer Rundschau über die ganze damalige Lage der deutschen Theologie und die wichtigsten theologischen Tagesfragen angewachsen ; namentlich sollte sie eine Auseinandersetzung sein mit der « dermaligen Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg », an welch letzterem Orte sein Kollege, Fr. Wörter, der mit seinem eben erschienenen Werke über den « Pelagianismus » seine vollkommene Abhängigkeit von Kuhn bekundete, schon seit Jahren eine ziemlich schroffe Stellung gegen ihn eingenommen hatte. Schäzler selbst sagt in der Vorrede, er könne seine « Schrift füglich eine Einleitung in die Dogmatik nennen, denn sie bezwecke vornehmlich eine Verständigung über den Standpunkt, von dem aus diese Wissenschaft behandelt sein will ». Allerdings er verständigt sich nicht in der Weise von Prof. Schmid, der in seinem Buche über die « Wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus » [4] als Eklektiker allen bestehenden Richtungen die gute Seite abzugewinnen gesucht hatte. Er tritt vielmehr mit einer geschlossenen Lehr- und Lebensüberzeugung, die keiner der bestehenden Richtungen ganz angehört, vor alle hin, um sie vor den Richterstuhl des hl. Thomas zu fordern und an der Hand des gefeierten Fürsten der Theologie ihnen zu zeigen, worin und wie weit sie von den Regeln der echten Theologie abgewichen und das insbesondere durch die Bedürfnisse der

[1] Nr. 18-22. [2] Neue Untersuchungen, S. 1.
[3] Mainz (Kirchheim), 1867, XVI-600 SS.
[4] München 1862.

Gegenwart gesteckte Ziel verfehlt hatten. Er fühlt in sich den Mut und die Kraft, einer gegen viele einzustehen und greift mit einem gewissen Ungestüm alles an, was ihm in den Weg kommt, ohne sich auf Transaktionen einzulassen und alle die Rücksichten zu nehmen, welche anders konstituierte Geister für geboten gehalten hätten.[1] Dabei dürfen wir jedoch nicht verhehlen, daß Schäzler hier in der Unerbittlichkeit seiner Kritik zuweilen einen Ton anschlägt, der zartere Ohren unangenehm berühren mußte, ja das richtige Maß überschritt und auch jene, die im großen und ganzen mit seinen Tendenzen einverstanden waren, schmerzlich berühren mußte. Sein väterlicher Freund, Prof. Heinrich, in Mainz, schrieb ihm hierüber : « Ein Fehler war es nach meiner Meinung, daß Sie zuviel herangezogen und zu sehr nach allen Seiten hin Ihre Streiche geführt. Es wäre klüger gewesen, den Hauptgegner allein ins Auge zu fassen und sich auf die wesentlichen Punkte zu konzentrieren. .... Ich hätte auch einiges in Ihrem Buche milder gehalten, einige Ausdrücke anders, einige Konsequenzen nicht gezogen gewünscht. Die Reizbarkeit, die Sie zu manchem unbegründeten Verdacht und zu einer gewissen Empfindlichkeit hinreißt, ist die schwache Seite, gegen die Sie recht auf der Hut sein müssen. .... Aber es fällt mir nicht ein, mich zu scheuen, der echten Theologie, die Ihr Buch enthält und dem Zeugnis, das es für die Wahrheit ablegt, nicht oder nur im Verborgenen zuzustimmen. » « Jedenfalls hatte es », sagt Scheeben[2], « an Anreizung für Schäzler nicht gefehlt. Wenn seine Auffassung des Übernatürlichen von Kuhn als eine mindestens sehr niedrige, nämlich äußerliche, sinnliche und geistlose charakterisiert, sein Kuhn gegenüber eingenommener Standpunkt als ein durch das kirchliche Dogma verurteilter bezeichnet wurde ; wenn er von Baltzer (in Breslau) als « lutherisierender Neophyt » den Bischöfen denunziert wurde, — ohne daß sich in Deutschland an leitender Stelle jemand für ihn einsetzte — ; « wenn von verschiedenen Seiten fort und fort gegen die tyrannischen Anmaßungen einiger dii minores, unter denen er selbstverständlich der Anmaßendste sein mußte, Lärm geschlagen wurde : dann konnte einem energischen und edlen Manne, der sich seiner redlichen Absicht bewußt war, wohl das Blut in Wallung geraten und die Meinung entstehen, da lasse sich mit Manöverieren und Transigieren nichts mehr ausrichten, sondern nur

[1] *Scheeben*, in Katholik, 1868, I, S. 489 f.
[2] A. a. O. 492 f.

durch einen Kampf auf Leben und Tod. .... Es scheint fast .... als ob die Aufregung, welche die Schriften Schäzler's hervorgerufen, zum Teil auch darin einen Grund habe, daß die modernen Nerven das Geklirr des schweren Rüstzeuges der alten Ritter nicht mehr vertragen. »

Schäzler persönlich litt furchtbar unter dem Sturme, den sein Buch — Hefele in Tübingen nannte es z. B. ein « Schandbuch » — in Deutschland gegen ihn entfesselte. Mußte er doch in Freiburg selber sehen, wie der Konviktsdirektor Litschgi die Theologen abhielt, seine Vorlesungen an der Universität zu besuchen ; wurden doch bei Besetzung von Professuren in Freiburg und auswärts stets andere ihm vorgezogen. Begreiflicherweise stürmten die Klostergedanken unter diesen Umständen wieder von neuem auf ihn ein. Und es bedurfte der ganzen Überredungskunst seines edlen Freundes P. Schmöger C. Ss. R., um ihm begreiflich zu machen, daß er « von Gott den Beruf habe, für den heiligen Glauben wissenschaftlich zu wirken », und zwar vor allem als Privatdozent. « Überdenken Sie es selbst », so schreibt er ihm einmal, « was es für Sie für innere und auch für äußere Erfolge haben würde, wenn Sie als Ordinarius an eine der bestehenden Fakultäten berufen würden. Haben Sie so viel Routine ? d. h. so viel advokatische Ruhe und Verträglichkeit, um jedem Satz alle seine Ecken abzuschleifen und die Wahrheit so poliert und glatt hergerichtet in Kurs zu setzen, daß sie rasch und leicht wie eine Scheidemünze durch die Hände gleitet ? Und haben Sie daneben einen Vorrat von Schlagworten in Bereitschaft, um jede Gefahr für ungefährlich, jeden Kampf für vermeidlich und jedes Opfer gar für überflüssig zu erklären und sich selber in die Umstände zu finden ? Ach Gott ! Sie wären nach einigen Wochen unglücklicher und unzufriedener als je. Darum hat es der gütigste Gott gefügt, daß Sie *für* die Theologie und nicht *von* der Theologie leben, daß Sie in unabhängiger, gesicherter Stellung dem Dienst der Wahrheit sich weihen können. »

Um diese Zeit trug sich Schäzler mit dem Gedanken, eine lateinische Schrift über die theologischen Zustände in Deutschland zu verfassen. Aber Prof. Heinrich riet ihm, eine « recht klassische, rein belehrende Schrift über die Inkarnation » erscheinen zu lassen. « Es würde das », meinte er, « Sie selbst erfrischen und zugleich im Interesse Ihrer großen Kontroversen, die Sie unternommen haben, überaus vorteilhaft wirken. Inzwischen wird vieles sich aufklären und nach Wunsch gestalten. » So entstand das herrliche Werk über « *Das Dogma*

von der Menschwerdung Gottes »[1], das sich ohne Zweifel in der christologischen Literatur einen der ersten Plätze gesichert hat.[2] Der Verfasser hatte zwei Bände geplant. Im vorliegenden ersten Bande sollte vorzugsweise die göttliche Person Christi behandelt werden, während in einem später folgenden zweiten Bande die übernatürlichen Vorzüge der heiligen Menschheit Christi dargestellt werden sollten. Wenn Schäzler auch seinem Werke eine durchaus ironische Tendenz verleiht, so haben ihm doch wiederum « die Bedürfnisse der Gegenwart den Weg vorgezeichnet, unter welchem er die Menschwerdung Gottes betrachtet ».[3] Nicht bloß, daß er eigens Stellung nimmt gegen irrige Auffassungen Stattler's, Günther's und Baader's[4], so berührt er noch besonders « die theologische Frage der Gegenwart »[5], indem er auf die innigen Beziehungen zwischen dem Dogma von der Gottheit Christi und dem christlichen Begriff des Übernatürlichen hinweist. Der ganze Stoff ist, wie der Titel besagt, erfaßt und dargestellt « im Geiste des hl. Thomas ». Unter seiner Führung vertieft sich Schäzler betrachtend und liebend in die wunderbaren Tiefen der Gottheit Christi und wird, wenn möglich, noch bestärkt im Vertrauen auf seinen Meister, zumal wenn er, gerade in dieser Frage, sehen kann, wie der Englische Lehrer mit den älteren Kirchenlehrern in schönster Übereinstimmung steht. — Der in Angriff genommene zweite Band blieb leider unvollendet. Ein großer Teil daraus erschien im Jahre 1872 im « Katholik », unter dem Titel : « *Die Lehre von der scientia beata der Seele Christi.* »[6]

Schon gelegentlich der Veröffentlichung dieses Werkes konnte Schäzler die ersten Erfolge seines mühsamen Kampfes konstatieren einen « Wendepunkt in der neueren katholischen Theologie in Deutschland » : er konnte wahrnehmen, wie Kuhn in seiner 1868 veröffentlichten « Christlichen Lehre von der göttlichen Gnade » sich eifrigst bestrebte, seine Lehre in Übereinstimmung mit St. Thomas zu bringen », wie er ihn als « Autorität » anerkennt und keine Mühe scheut, « den thomistischen Gedanken zu ermitteln ». Das Bewußtsein, daß er zu diesem « höchst erfreulichen Ereignis » auch das Seinige beigetragen, ist ihm eine hinreichende Entschädigung für alles Bittere,

[1] Freiburg i. Br. 1870, (Herder) XI-463 SS.

[2] Kurz nach Erscheinen des Werkes wurde eine französische und eine englische Übersetzung in Angriff genommen.

[3] Vorwort IV. [4] SS. 213-240. [5] SS. 240 ff.

[6] I, SS. 175-187 ; 257-293 ; 385-421 ; 513-538.

das er seines theologischen Standpunktes wegen erfahren hat und noch immer erfahren muß. [1]

Mit den letzten Worten deutet er wohl auf das Opfer hin, das es ihn kostete, nicht zu den eigentlichen Vorarbeiten für das Vatikanische Konzil herangezogen worden zu sein. Von gewisser Seite hatte man das zu verhindern gewußt. Doch er hatte ja durch seine Bücher, wie wenige andere, seit Jahren « vorgearbeitet ». Indessen wurde er durch Vermittlung der Redemptoristen Schmöger und Haringer zum Konzil als Theologe des Kardinals Dechamps von Mecheln berufen und traf als solcher im Februar 1870 in Rom ein. Am 24. April erließ das Konzil in seiner dritten feierlichen Sitzung die Constitutio dogmatica de fide catholica, und schon ein paar Tage später übergab Schäzler sein Schriftchen : « *Die ersten Glaubensbeschlüsse des vaticanischen Concils und die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart* » [2] dem Drucke. « Unmittelbar nach einem gründlichen Buche », schrieb er in einem Briefe, « darf ich mir schon erlauben, mit Broschüren aufzutreten ». Er wollte möglichst schnell « eine gemeinverständliche, aber theologische Erklärung der Konzilsbeschlüsse im Lichte des hl. Thomas bieten und mit Rücksicht auf die im katholischen Deutschland herrschenden Irrtümer, wobei aber keine Namen genannt werden ». Ein flüchtiger Blick jedoch überzeugt uns schon, daß « der Hauptinhalt aller seiner Bücher, der ganze Kuhn in dieser Broschüre steckt ». Die genannte Glaubenskonstitution bildet wohl die schönste Genugtuung, die Schäzler hier auf Erden für sein ritterliches Eintreten für die katholische Wahrheit zu teil wurde. In den Beschlüssen des Vatikanums hatte er die « Bürgschaft empfangen, daß er jenen Weg betreten, der allein zum Heile führt, daß er ein Werkzeug sei, durch welches Gott die Erneuerung der Theologie herbeiführen will ».

Mit möglichster Klarheit spricht er in diesem Schriftchen sich auch über seinen theologischen Standpunkt aus : « Wie die Selbständigkeit und wahre Freiheit der katholischen Glaubenswissenschaft von dem innigen Anschluß an die Kirchenlehre abhängt, so ist dieser nur in dem Maße möglich, als unsere theologische Tätigkeit von dem Geiste der großen heiligen Lehrer, welche uns Gott zu Führern auf diesem Gebiete gegeben hat, durchdrungen und geleitet wird. Dabei handelt es sich um kein gedankenloses Wiederholen des von andern Geleisteten, sondern um ein selbständiges Weiterarbeiten in ihrem *Geiste*, um das

[1] Vorwort v.

[2] Freiburg i. Br. (Herder) 1870, 50 SS.

Bestreben für unsere Zeit, das zu leisten, was sie für die ihrige gewesen. Diesen Zweck verfolgt die von uns befürwortete Erneuerung der thomistischen Studien, und wir wissen uns darin vollständig eins mit den Absichten des Vatikanischen Konzils. »[1]

Unmittelbar darauf nahm Schäzler eine Erklärung der ersten dogmatischen Konstitution über die Kirche Christi in Angriff, unter dem Titel : « *Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen* »[2], sicher eine der bedeutendsten Schriften, über die damals brennendste Tagesfrage, worin Vollständigkeit, theologische Tiefe und objektive Ruhe sich harmonisch vereinigen. Sie will ein Versuch sein, ein tieferes Verständnis des Dogmas auf wissenschaftlichem Wege und mit Berücksichtigung der modernen Bedürfnisse anzubahnen.[3] Namentlich widmet er auch dem Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit seine Aufmerksamkeit, wobei er besonders auch die theologische Autorität des hl. Thomas näher bestimmt.[4]

Die Frucht einer Reise nach England (Herbst 1870) bezw. eines Besuches bei Kardinal *Manning*, der auf dem Konzil einen außerordentlich günstigen Eindruck auf Schäzler gemacht hatte, ist ein Aufsatz im « Katholik »[5], der dessen Hirtenschreiben über « *Das Vatikanische Konzil und dessen Beschlüsse* » zum Gegenstande hatte. Bald nachher entstand eine Abhandlung über « *Die religiöse Bedeutung der gegenwärtigen Bewegung auf kirchlichem Gebiete* »[6], die sich namentlich mit dem Altkatholizismus befaßt.

Eine Lieblingsidee, die Schäzler in dieser Zeit viel beschäftigte, war eine « Religionslehre für Gebildete » in zwei Bänden zu bearbeiten, worin er die unter den Gelehrten am meisten verkannten religiösen Wahrheiten ohne jeden gelehrten Apparat erörtern wollte. Leider kam das Werk, wie auch verschiedene andere wissenschaftliche Arbeiten, nicht zur Vollendung. Namentlich wollte er auch die *Lehre von der Kirche* mit besonderer Rücksicht auf die *religiöse* Bedeutung dieses Dogmas darstellen. Die Vorgänge der letzten Jahre auf kirchlich-politischem Gebiet, besonders bezüglich der Grenzbestimmung zwischen Kirche und Staat, hatten nämlich gezeigt, « daß dabei vielfach ein Begriff von der Kirche zu Grunde gelegt ward, der viel zu äußerlich gefaßt ist : viel zu äußerlich, weil dabei das religiöse Element, welches doch in jenem Begriff die Hauptsache ist, nicht zu seinem Rechte kommt :

[1] 49 f. [2] Freiburg i. Br. (Herder) 1870, XII-215 SS.
[3] Vorwort VI. [4] S. 167 f. [5] 1871, I, SS. 26-53.
[6] Hist.-polit. Blätter, Bd. 68 (1871), SS. 550-567 ; 592-607.

es wird die Kirche und ihre Stellung in der menschlichen Gesellschaft einseitig aufgefaßt, weil ausschließlich unter dem juristischen Gesichtspunkt. Das ist nicht das Richtige. Vornehmlich mit theologischen Waffen will der Kampf für das Recht der Kirche geführt sein. » Hatte Schäzler in der Sakramenten- und Gnadenlehre vom thomistischen Standpunkte aus jene dynamische Verschmelzung und Wechseldurchdringung von göttlicher und geschöpflicher Wirksamkeit, welche als der Grundzug der ganzen Heilsökonomie erscheint, dargestellt, so wollte er nun auch das Wesen der Kirche als einer Begründung, Leitung und Vollendung des Menschlichen durch das Göttliche zur Darstellung bringen. Aber es kamen neue Zeiten und mit ihnen neue Arbeiten, und Schäzler konnte auch diese Schrift nicht zu Ende führen. Eine größere Partie daraus hat der nachmalige Msgr. Thomas Esser O. P. nach Schäzler's Tod veröffentlicht unter dem Titel : « *Die Bedeutung der Dogmengeschichte.* »[1] Hier zeigt Schäzler wieder seine ganze Vertrautheit mit den Leistungen der zeitgenössischen protestantischen Theologie, der er seine besondere Aufmerksamkeit schenkt : ist doch nächst der Rechtfertigung die Dogmenbildung der Punkt, in welchem Katholizismus und Protestantismus am weitesten auseinandergehen.

Indessen nahte das Zentenarium des Todes des hl. Thomas (1874) heran. Schäzler konnte, wie er in einem Brief an Prof. *Adalbert Weiß* in Freising[2] bemerkt, die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne « für die so hart bedrängte katholische Sache », welcher er sein Leben gewidmet hatte, mit den ihm « zu Gebote stehenden Waffen, d. h. mit denen der echten Theologie nach Kräften einzustehen » und damit zugleich seiner Ergebenheit gegen den Englischen Lehrer und den Orden, dem er angehört, Ausdruck zu verleihen. Er tut das in der lateinischen Schrift : « *Divus Thomas Doctor Angelicus contra liberalismum invictus veritatis catholicae assertor. De doctrinae S. Thomae ad exstirpandos huius aetatis errores vi et efficacia.* »[3] Sie steht zwar an Umfang andern Werken Schäzler's nach, aber deswegen ist sie durchaus kein « opus minoris momenti et meriti ».[4] Schäzler selber schreibt darüber an den schon genannten Prof. Weiß : « Es ist darin die Lehre des hl. Thomas auf eine, ich darf wohl sagen, neue Weise dargestellt

[1] Regensburg (Manz) 1884, VIII-166 SS.
[2] Später P. Albert M. Weiß O. P.
[3] Romae 1874, XI-172 SS.
[4] *Hurter,* Nomenclator literarius, V 2, c. 1506.

und in unmittelbare Beziehung auf die brennenden Tagesfragen gebracht. Darum dürften sich die Freunde einer tieferen Theologie, wozu ja auch Sie gehören, für die Schrift wohl einigermaßen interessieren. Die darin bekämpften Irrtümer wird wohl niemand mehr verteidigen wollen, zumal seitdem die furchtbaren Konsequenzen derselben in dem neuesten Gang der Geschichte so handgreiflich zu Tage getreten sind. Überdies habe ich geflissentlich die Namen der Vorkämpfer dieser falschen Richtung verschwiegen ; es kann sich also niemand durch meine Schrift vernünftigerweise beleidigt fühlen. .... Die innige Verbindung, in welche hier die thomistische Lehre mit gewissen, durch die neuere Philosophie (z. B. Kant, Hegel) angeregten und bis jetzt katholischerseits noch nicht durchschlagend gewürdigten Problemen gebracht ist, gibt meiner Schrift, außer ihrer Zeitgemäßheit, wenn ich nicht irre, auch ein gewisses wissenschaftliches und literarisches Interesse. »

III. Letzte Lebensjahre.

Das Vorwort zum Buche über den Liberalismus hat Schäzler bereits in Rom geschrieben, wo er auch schon einen Teil des Jahres 1873 zugebracht hatte. « Sie irren », schrieb er am 27. Februar 1874 an Weiß, wenn Sie glauben, « ich sei aus freier Wahl von Freiburg weggegangen. Man hat mich planmäßig weggedrängt. Jetzt aber gestehen alle Einsichtigen, daß ich gerade zur rechten Zeit gegangen. » Am 1. Mai wurde er auf Verwendung von Bischof Ignatius von Regensburg mit Rücksicht auf seine großen Verdienste um die heilige Wissenschaft von Pius IX. zum päpstlichen Hausprälaten ernannt und am 27. Juli desselben Jahres erfolgte seine Berufung als *Consultore del St. Offizio*. Damit hatte er eine ihm voll und ganz entsprechende Stellung gefunden. « Es ist eine Gnade Gottes, nicht nur, weil diese Stellung an sich sehr ehrenvoll ist ...., sondern auch, weil ich dadurch fester an die Kirche gekettet bin, was gerade heutzutage von der höchsten Bedeutung ist. » « Das Wunderbare bei dieser Wendung meines Schicksals ist die schöne Harmonie, in der der Anfang mit dem Ende steht. Hätte ich von Anfang an gewußt, Gott wolle mich an dieses Ziel gelangen lassen, so hätte ich meinen Bildungsgang nicht besser einrichten können, als derselbe in Wirklichkeit durch die Macht der Umstände sich entwickelt hat. Darum unbedingtes Vertrauen in Gottes gnädige Vorsehung ! »

Die Arbeiten am St. Offizio nahmen Schäzlers Kräfte fast ganz

in Anspruch. Dazu kamen 1877 noch die Ämter eines Konsultor der S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinarii und eines Referendars der beiden Signaturen. Pius IX. hielt sehr große Stücke auf ihn, und noch kurz vor seinem Tode betraute er ihn selber mit einer wichtigen Arbeit, die den Papst persönlich anging. Voraussichtlich hätte er ihm bei längerem Leben den Purpur verliehen.

Mit größter Aufmerksamkeit verfolgte Schäzler selbstverständlich die Entwicklung der von ihm ausgestreuten Ideen in Deutschland. Verschiedene Anzeichen erweckten in ihm « die Hoffnung, daß sich in nicht allzuferner Zukunft auch dort bewahrheiten werde, was Dante vom hl. Thomas sagt : ‚Duce e Maestro di color che sanno' ». Namentlich freute ihn z. B. die « Mariologie des hl. Thomas » von Morgott.

Überaus peinlich war es ihm, daß er nicht, wie bisher, selber seine thomistischen Studien fortsetzen konnte. Darum sah er sich nach einem Gehilfen um zur Vollendung bereits begonnener Arbeiten, wie auch zur Inangriffnahme neuer ; er sollte nach seiner Anweisung verschiedene Bücher durchlesen und ihm darüber referieren usw. Er fand ihn in der Person Hermann Esser's, der anläßlich des Kultur-Kampfes die Kölner Diözese hatte verlassen müssen und damals studienhalber in der Anima weilte. Was ihn Schäzler besonders empfahl, war der Umstand, daß er « dem hl. Thomas durchaus ergeben » war. Im Herbst 1875 zog er endgültig zu Schäzler. « Unser Zusammenleben », so schrieb Msgr. Esser wenige Tage vor seinem Hinscheiden (13. März 1926), « war trotz des Unterschieds im Alter geradezu brüderlich. Bei seiner tiefgegründeten Demut ließ Schäzler nie seine Überlegenheit hervortreten. Ja, er beschämte mich oft durch seine Herablassung zu mir. Er war im Verkehr ein angenehmer, heiterer Gesellschafter, der alle Formen einer feinen Erziehung beobachtete. Er glaubte endlich gefunden zu haben, was er so lange vergebens gesucht : eine Person, die in seinen teuersten Interessen vollständig mit ihm übereinstimmte, die sich ihm anzupassen verstand und der er mit vollem Vertrauen gegenüberstand. Kurz : wir verstanden uns, das machte Schäzler glücklich. » Durch den vertrauten Verkehr mit Schäzler lernte Esser den Dominikanerorden und seine Geschichte kennen, bekam er Anteil an seiner Begeisterung für den Orden, dem der hl. Thomas angehört ; « und ich muß gestehen », sagt er, « daß ich es hauptsächlich Schäzler zu verdanken habe, daß sich mein Klosterberuf auf den Dominikanerorden verdichtete. » Im Herbst 1877 verließ ihn Esser, um bald darnach in Graz als P. Thomas sein Noviziat zu beginnen.

Sein Schritt weckte in Schäzler selber noch einmal das alte Verlangen nach höherer Vollkommenheit im Ordensstand, und zwar mit solcher Macht, daß er ihm nicht zu widerstehen vermochte. Anläßlich einer Unterredung, so erzählt er selber, mit einem befreundeten Ordensmanne, machte dieser zufällig « die Bemerkung, daß ich für die Jesuiten keinen Beruf hätte ; aber gerade das Gegenteil hievon, daß ich nämlich mein ungebändigtes Ich durch nichts wirksamer als durch die rückhaltlose Unterwerfung unter die Compagnie ein für alle Mal Gott aufopfern könne . . . ., wurde mir anläßlich jener unschuldigen Bemerkung klar ». « Die Eindrücke der letzten Jahre haben mir die Überzeugung gegeben, daß meine Stellung in Rom zwar dem Willen Gottes ganz entspreche, daß aber, um mich ganz zu befriedigen und Einheit in mein Leben zu bringen, noch etwas fehle, nämlich, daß ich meiner falschen Position den Jesuiten gegenüber, welche mir mein ganzes Leben verbittert hat, nur dadurch, daß ich wieder zu ihnen gehe, abhelfen könne ; denn da mein Wiedereintritt von den Jesuiten sehr gewünscht wird, so mußte mir klar sein, daß dieses die einzige Möglichkeit sei, sie zu Freunden zu haben, was ich aus vielen Gründen wünschen muß ; und ganz abgesehen davon ist nun einmal mein bisheriges Verhältnis zu den Jesuiten ein dunkler Punkt in meinem Seelenleben, eine Quelle ewiger Unruhe und fortgesetzter Bitterkeit. » Wohlwollende Freunde allerdings, die Schäzler näher kannten und wußten, daß es für ihn bei seiner Naturanlage eine Unmöglichkeit war, sich in ein gemeinsames Leben hineinzufinden, rieten ihm entschiedenst ab. Die letzte Entscheidung legte Schäzler in die Hände des Heiligen Vaters Leo XIII. « Io dico di sì », lautete sein apodiktisches Wort, unter dem Vorbehalte jedoch, daß Schäzler seinen bisherigen Platz am St. Offizio nach zurückgelegtem Noviziat wieder einnehme. Mit Bezug auf diesen Umstand konnte Schäzler sagen, es handle sich nicht darum, ein erreichtes Gut aufzugeben, sondern zu erhöhen, seiner bisherigen Wirksamkeit in den Kongregationen eine größere Bedeutung zu geben.

In dieser Hoffnung reiste Schäzler am 27. September 1878 nach Neapel (S. Mandato) ins Noviziat. Die Kämpfe und Leiden, die ein Deutscher von der Naturanlage Schäzlers, von seiner gesellschaftlichen Stellung, seinem Alter, seiner Bildung, unter jungen, meist 16-jährigen Neapolitanern, denen auch die einfachsten Kenntnisse abgingen, in der sengenden Hitze des Südens durchzumachen hatte, kann man sich leicht vorstellen. « Die durch die hiesigen Verhältnisse bedingten

Entbehrungen », schreibt er, « fallen mir nicht schwer, ja sie sind mir eine Quelle des Trostes. » « Ich bin zu allem bereit, auch sehr gerne bald zu sterben. » « Ich habe mich rückhaltlos unterworfen und das ist das ganze Geheimnis meiner Zufriedenheit. » .... « Die mir gewordene Gnade, alles für Gott opfern zu können, ist eine unerschöpfliche Trostesquelle, zumal in der Todesstunde, die immer näher rückt. »

In dieser Zeit erschien die Enzyklika « Aeterni Patris » (4. Aug. 1879). Daß sie Schäzler mit größter Freude erfüllte, brauchen wir nicht eigens zu sagen. Dabei aber kann er nicht umhin, seiner Verstimmung Ausdruck zu geben über « die thomistische Spielerei, die jetzt in Rom zur Modesache geworden ist. Von den jungen Leuten, die aus allen Teilen der Welt nach Rom gekommen sind, um den Papst ihrer thomistischen Gesinnungen zu versichern, werden wohl wenige, vielleicht keiner, jemals versucht haben, sich in den Englischen Lehrer zu vertiefen. Der braucht zu seinem Ruhme fürwahr solchen Schwindel nicht. .... Bei alledem ist der Schwindel doch nützlich. Ich wenigstens will ihn zu meinen Zwecken ausnützen. » — Nachdem das Noviziatsjahr zu Ende war, wurde Schäzler nach Marigliano bei Nola versetzt, wo der Orden vor kurzem ein altes Benediktinerinnenkloster sich erworben hatte. Im Hinblick auf seine Vergangenheit befand er sich hier in einer ganz abnormalen Lage, die ihm nur dadurch erträglich wurde, daß er sich in seiner Einsamkeit in die Studien vertiefen konnte. Namentlich arbeitete er jetzt unermüdlich an seiner Theologia dogmatica ad mentem S. Thomae, die er bereits in Rom begonnen hatte. Thomas Esser hat es in pietätvoller Weise im Jahre 1882 unternommen, einen Teil des Manuskriptes unter dem Titel : *Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem S. Thomae Aquinatis* [1] zu veröffentlichen. Sie wird allen, denen es um ein tieferes Verständnis der theologischen Grundfragen zu tun ist, unersetzlich sein. Wir verweisen hier bloß auf die große Abhandlung « De auctoritate S. Thomae » [2], wo der Verf. unter anderm auch ausdrücklich redet von den Kennzeichen eines wahren und echten Schülers des Englischen Lehrers [3], und zum letzten Mal seinem Anschluß an die Schule des hl. Thomas Ausdruck verleiht : « Quamvis mihi, Praeceptor Angelice, arcano Dei iudicio semperque adorando, concessum non fuerit, coniungi Tecum habitu etiam exteriori ac vitae ratione, scholae tamen Tuae ardenter desidero adnumerari. » [4]

[1] Ratisbonae (Manz), XXVI-401 SS.
[2] SS. 222-285. [3] 260 ff. [4] 284 f.

Aber schließlich brach er im Frühjahr 1880 physisch zusammen. Die Oberen gaben ihm Weisung, sich nach Innsbruck zu begeben, um dort an der « Zeitschrift für katholische Theologie » mitzuarbeiten. « In meinem Schicksal », schreibt er, « liegt etwas Grausames ! .... Daß ich wieder nach Deutschland gehen und in Innsbruck an einer Zeitschrift mitarbeiten soll — dies alles scheint mir mit dem bisherigen Entwicklungsgang meines Lebens ganz unvereinbar. Dies wäre für mich ein wirklicher Rückschritt. Zudem soll diese Zeitschrift hauptsächlich gegen die nämliche Richtung ankämpfen, welche ich selber in Deutschland gepflanzt habe und die, wie ich höre, jetzt andere Vertreter hat. .... Es scheint mir, daß meine abermalige Erscheinung in der periodischen Presse sofort einen neuen literarischen Kampf herbeiführen und mich jedenfalls in der Vollendung meines Buches verhindern würde. .... Der Gedanke, mich zum Zeitungsschreiber zu bestimmen, ist unter allen Umständen ein Mißgriff. .... Gott gebe mir Kraft, dieses Elend zu ertragen oder lasse mich sterben. .... Wer hätte gedacht, daß es soweit kommen sollte. Vielleicht ist die Rettung näher als wir glauben. » Das Urteil des Arztes, das auf Herzerweiterung lautete und eine gründliche Erholung anbefahl, reifte in Schäzler den Entschluß des Austrittes [1], wie seine Schwester Olga berichtet. In Rom angekommen, erbat er sich eine Audienz bei Kardinal Nina und trug diesem seine Sache vor. Von da reiste er, in Begleitung seiner Schwester, zur Wiederherstellung seiner Gesundheit nach Ems, dessen Kurgebrauch Besserung zu bringen schien. Von dort begab er sich Ende Juli in die Schweiz und machte Aufenthalte in Schönfels, Gottlieben, Gersau und schließlich in Interlaken, wo sein Zustand sich am 14. September plötzlich sehr verschlimmerte. Am 19. September erlöste ihn der Tod im Alter von nicht viel mehr als 53 Jahren : « Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn », sprach er vor sich hin, und dann rief er zwei Mal laut : « Thomas, Thomas ! » Thomas war ihm während seines Lebens Führer gewesen zu Christus, er sollte ihm auch beistehen im letzten Kampfe für Christus.

Seine Leiche wurde nach Freiburg i. Br. überführt, wo sie unter einem herrlichen marmornen Standbild des hl. Thomas der Auferstehung mit Christus harrt. « Qui vivens iugiter Angelici Doctoris doctrinas tum voce tum scriptis propugnavit », sagt die Inschrift. Doch noch

[5] Der Ausdruck bei *Hurter*, Nomenclator literarius, a. a. O. : « iterum in societatem Jesu receptus » bedürfte demnach wohl der Berichtigung.

ein schöneres Denkmal bildet das Erzbischöfliche Gymnasialkonvikt in Freiburg i. Br., das hauptsächlich aus dem Vermögen Schäzlers und seiner Schwester Olga erstanden ist. Seit dem Tode seines Vaters (1856) hatte ihn unablässig die Frage beschäftigt, wie er sein reiches Erbe recht nutzbringend für die Kirche verwenden könne. Um sein Vermögen zu vermehren, hatte er sich selber viele persönliche Opfer auferlegt. Er dachte anfangs an einen Kirchenbau, dann kamen verschiedene Klostergründungen in Frage. Aber schließlich konzentrierten sich seine Pläne immer mehr auf eine geistliche Erziehungsanstalt, in der talentvolle Knaben zum Priestertum herangebildet werden sollten. Die Hauptbedingung war und blieb immer, daß in dieser Anstalt die Philosophie streng im Geiste des hl. Thomas von Aquin vorgetragen werde. Es könnten auch, nach Maßgabe der Verhältnisse, strebsame junge Priester und Theologen unterstützt werden, welche sich in der thomistischen Philosophie und Theologie weiter auszubilden wünschen, oder tüchtige junge Gelehrte, die im Geiste des hl. Thomas schriftstellerisch tätig sind. « Möge », so schließt Olga am 7. Juli 1881 das Testament, « der liebe Gott meine Absichten segnen und das geplante Seminar der Diözese Freiburg zum Heile gereichen, möge es beitragen, den von meinem teuern Bruder unter heißen Kämpfen und schweren Leiden ausgestreuten Samen fruchtbringend zu machen für alle Zeiten. »

Damit schließen wir unsere einfache *Skizze* — mehr wollen diese Zeilen nicht sein — des Lebens und Wirkens Constantin von Schäzlers. Hat auch eine gewisse Unbeständigkeit und Heftigkeit des Charakters manchen störenden Mißton in dasselbe gebracht : in allen Wechselfällen ist er unwandelbar treu geblieben seiner dreifachen hochedlen Liebe zur Kirche, zur echten kirchlichen Theologie und zum hl. Thomas. Diese Liebe hat seine wahre, unsterbliche Größe begründet.

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes.

Die Liebe ist älter als der Haß. Sie war, als sonst noch nichts war und schuf aus Liebe, was nachher war. Seitdem ist alles, was ist und insoweit es ist, ein Echo der ewigen Liebe und wendet sehnsüchtig den Blick zur Quelle zurück. Plotins ganzes System ist eigentlich nur der Ausdruck dieses *einen*, bereits altplatonischen Gedankens, in stark monistischer Färbung. Das Christentum hat ihn mit seinem Schöpfungsbegriff klarer und unvergleichlich tiefer gefaßt. Ihn hat der Meister der göttlichen Dichtung, Dante Alighieri, in das ergreifende Bekenntnis geprägt : « Io credo in uno Iddio, solo ed eterno, che tutto il ciel muove, non moto, *con amore* e *con desio.* »[1]

Seither das Heimweh der Seele zu Gott ! Als Geist vom Geiste, nach dem Geiste, für den Geist geschaffen, war sie von Haus aus eine « In-Gott-Verliebte », den sie stets ersehnt : « La somma beninanza la innamora di sè, sì che poi sempre la desira ».[2] Seither ihr Glückessehnen, das nur über den Sternen gestillt wird, und das, mit ewigem Fluch beladen, nicht lieben darf und nicht sterben kann. Der mächtigste, tiefste Zug der Seele, weil so groß wie ihr geistig Sein und ihr unendlich Mangeln. Der Grund und die Ursache all ihres Schreiens nach dem Ewigen und dem Schrankenlosen ! Das, was Aurelius Augustinus in Kampf, Tränen und Leiden mit den Worten ausgesprochen : « Unruhig, o Gott, ist mein Herz, bis es ruhet in Dir. »[3]

Damit haben wir den tiefsten, wesenhaftesten Gedanken berührt, auf den der Gottesbeweis aus dem Streben nach Glückseligkeit sich stützt. *Die menschliche Seele strebt aus ihrem innersten Wesen und daher unwiderstehlich zu Gott, ihrem Glücke, also muß Gott existieren.* Alles Weitere und Verschiedene, was zu diesem Grundgedanken bei der Konstruktion des Beweises hinzukommt, sind nur geistreiche und tiefsinnige Versuche, diesen tiefsten Gedanken in seiner ganzen Wucht

[1] Pd. 24. 130. [2] Pd. 7. 142. [3] Confess. I.

und Kraft zur Geltung zu bringen. Irren wir, wenn wir weiter sagen: in diesem gleichen Grundgedanken ruhe die *Schwäche* und die *Stärke* des Argumentes zugleich? « Ohne Gott ist der Mensch nicht glücklich, also existiert Gott. » Diese Tendenz, aus einem rein egoistischen, armseligen Menschenbedürfnisse das reale Dasein eines höchsten Wesens zwingend erweisen zu wollen, zeigt die Schwäche des Beweises an. Anderseits liegt seine Zauberkraft unstreitig doch wieder in diesem tiefsten, menschlichen Bedürfnisse — der Mensch ist eben doch immer sich selbst am nächsten — und nicht zuletzt auch in einem moderne Menschen bestrickenden, methodischen Momente, indem es ganz modern und in einer katastrophal schweren Zeit gleichsam wie aus dem inneren größten Menschenerlebnisse und doch wieder zugleich mit einem stark metaphysischen Einschlage die beglückende Existenz einer höchsten Weisheit und erbarmenden ersten Vatergüte zu garantieren versucht.

Kein Wunder, wenn weitsichtige katholische Denker, wie Gredt O. S. B., Schneid, Garrigou-Lagrange O. P., Otto Zimmermann S. J., Gutberlet, Lehmen S. J., Sertillanges O. P., Hontheim S. J., mit andern, teils sogar glühende Verfechter dieses Gottesbeweises geworden!

Aber warum nach den früheren Ausführungen [1] diese Streitfrage wieder aufwerfen? Dafür habe ich mehrere, verschiedene Gründe. Ich habe darüber manches selbst Gesagte zu präzisieren. So über das Verhältnis dieses Gottesbeweises zu den soeben behandelten *quinque viae*. Die Kontroverse ist seit unserer letzten Äußerung nicht bloß weiter gegangen, sondern in gewissem Sinne auch in ein neues Fahrwasser geraten. [2] Über die Stellung des Aquinaten zur Frage sind neue Thesen aufgestellt worden. Das Hauptmotiv aber, das mich bewog, die Frage neuerdings zu prüfen, liegt in der Überzeugung, daß auch in diese Streitfrage nur die Lehre von *Akt* und *Potenz*, die wir hier als Grundlage des Thomismus behandeln, Licht bringen kann. Damit beziehen wir eine *neue Position* zum ganzen Probleme.

[1] Vgl. « Divus Thomas ». Bd. I (1923), 44-50; 146-164; B. II (1924), 92-104; 329-339.

[2] P. Gredt hat voriges Jahr am Ferienkurs in Köln einen Vortrag über unser Argument gehalten. Da der Vortrag noch nicht fertig gedruckt, hat mir der Verfasser einen Einblick in eine Abschrift gewährt. So nobel hat wohl noch kein Gegner den Gegner behandelt! Ich habe aber für diesen Artikel, der schon fertig gestellt war, die Konferenz nicht weiter berücksichtigt, da ihr Inhalt wesentlich übereinstimmt mit dem, was hier aus der letzten Edition seiner Elementa philosophiae zitiert wird.

Über den Glückseligkeitsbeweis in seiner **Beziehung zu den quinque viae** zuerst ein kurzes Wort. Es handelt sich hier um eine klare und scharfe Abgrenzung. Die Auffassung, welche ehedem auch die meinige war, wie wenn das Glückseligkeitsargument nur ein Teilstück, ein Ausschnitt eines der fünf klassischen Beweise wäre, scheint mir heute völlig haltlos. Das hat P. Gredt richtig durchschaut. [1] Wenn aus unserem Glückstriebe überhaupt ein stichhaltiger Gottesbeweis erbracht werden kann, dann bildet er eine eigene Sexta via, ein für sich durchaus selbständiges Argument. Eine nähere Prüfung bestätigt das überzeugend. Man kann ja den Versuch machen, und er ist faktisch gemacht worden, unser Argument als Teilstück mit dem *Kontingenzbeweis* — tertia via — oder dem *genologischen* — quarta via — oder dem *teleologischen* — quinta via — in Beziehung zu bringen. Überall stößt man auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Gewiß ist der Schluß von der Seele und dem Willen als entia contingentia auf ein primum necessarium rechtsgültig. Aber dieses Verfahren hat mit dem Sehnen und Streben der Seele und des Willens zu ihrem Ziele nichts zu tun. Beide Beweise bewegen sich in einer durchaus verschiedenen Ordnung. Der eine in der Ordnung der causa efficiens, der andere in jener der *c. finalis.* Manche, so auch Garrigou-Lagrange [2], haben den Glückseligkeitsbeweis der quarta via — aus den Seinsgraden — einverleibt. Unseres Erachtens völlig mit Unrecht. Seele und Wille und Wollen sind eine Mehrheit von begrenzten Gütern, die als Wirkursache und Maßstab ein einziges vollkommenes Gut voraussetzen; dieses Vorgehen hat mit dem Schluß aus dem Glückesstreben der Seele auf Gott als *real existierendes Glücksgut* nichts zu tun. Das erstere Beweisverfahren bewegt sich in der Ordnung der Wirk- und Exemplarursache, das letztere nur in der Finalursache. Scheinbar am nächsten steht der Glückseligkeitsbeweis der fünften via, dem teleologischen Argumente. Denn beide stützen sich auf Zweckmäßigkeit. Aber auch hier täuscht der Schein. Während der Schluß von dem natürlichen Glückesstreben der Seele auf die reale Existenz Gottes als ihr *spezifizierendes Ziel* hingeht — causa finalis —, schließt das teleologische Argument überhaupt auf gar kein Ziel, weder auf das Ziel irgend eines Einzeldinges, noch viel weniger des Weltalls selbst, sondern aus *einigen* Zwecktatsächlichkeiten schließt es auf einen ersten

[1] Elem. phil. n. 790 (Ed. quarta).

[2] Dieu, son existence, n. 39, pag. 303 ss.

intelligenten Ordner und Hervorbringer des tatsächlich Geordneten — causa efficiens und exemplaris!

Damit ist jede Reduktion des Glückseligkeitsbeweises auf eine der fünf viae ausgeschlossen. Er bewegt sich in alio genere. Während die fünf klassischen Beweise zuletzt alle auf das Dasein einer *ersten Wirkursache* — causa efficiens — zurücklaufen, geht der Glückseligkeitsbeweis aus dem Zielstreben des menschlichen Willens auf die *Realexistenz des Zieles* — causa finalis. — Das sind zwei ganz verschiedene Wege, denn der eine gehört in den ordo causae efficientis, der andere, wie Gredt ganz richtig sagt, in den ordo causae *finalis-formalis*. Das ist dann auch der Grund, warum der *Unterbau* der fünf viae ein total anderer ist als derjenige des Glückseligkeitsbeweises. Der erstere ist außerordentlich einfach, jedermann leicht zugänglich und daher klug, weil dem Gegner der Existenz Gottes wenig Angriffsflächen bietend. Die höchsten metaphysischen Prinzipien vorausgesetzt — denn ohne die gibt es ja gar keinen Beweis —, setzen die fünf viae des hl. Thomas aus der physischen Welt nur *Tatsachen* und tatsächliche Verhältnisse voraus. Das ganze Vorgehen des Aquinaten ist außerordentlich positiv, nüchtern und klug und hierin eminent *modern*. Thomas ist vielleicht der *voraussetzungsloseste Gottesbeweiser!* — Im Gegensatz dazu: was setzt der Glückseligkeitsbeweis aus der physisch-psychischen Welt nicht alles mögliche voraus: über die Zweckmäßigkeit des Weltalls, das Wesen und die Eigenschaften des Wollens, der Natur und Geistigkeit der Seele, ihrer Potenzen und ihrer Objekte, Wahrheiten und Gesetze, die wir gewiß nicht leugnen, aber bei deren Lösung die Geister der Neuzeit bereits nach allen vier Windrichtungen auseinandergehen! Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Glückseligkeitsbeweis viel weniger *modern* als die fünf viae! Jedenfalls gehört er in keine der fünf viae hinein, denn die causa efficiens und die causa finalis sind als solche total verschieden!

Das wird eine **lehrinhaltliche Prüfung** des Glückseligkeitsbeweises, zu der wir jetzt übergehen, noch klarer zeigen.

Wie eine objektive und ruhig geführte Kontroverse die wissenschaftliche Entwicklung eines Problems fördern, präzisieren und stufenweise vertiefen kann, das hat die Diskussion über unsere Frage trefflich bewiesen. Wir können diese *Entwicklungsstufen*, die allerdings von den Verteidigern des Argumentes nicht immer genau und scharf unterschieden wurden, in folgenden drei Schlüssen anzeigen:

1. Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des

Erstrebten, d. h. seines Zieles voraus. Nun aber strebt der Mensch *naturnotwendig* zu Gott, seinem Glück und *Ziele*. Also existiert Gott. Auf dieser ersten und niedrigsten Stufe ruht der Beweis auf der *Naturzielrealität*.

2. Gott ist sowohl das spezifizierende *Objectum formale* des Verstandes als auch des sich betätigenden Willens. Nun aber setzt jede Potenz die Realität des sie spezifizierenden Formalobjektes voraus. Also existiert Gott. Die angestrebte Vertiefung des Argumentes auf dieser zweiten Stufe besteht darin, daß man die Naturzielsicherheit oder Realität in dem *Formalobjekt* des Willens tiefer und sicherer zu verankern sucht.

3. Gott ist zwar nicht in der irdischen natürlichen Tätigkeitsordnung — in ordine actus eliciti —, wohl aber in der *inneren Seinsordnung* das eigentümliche — spezifizierende — Objekt des Willens als solchen in seinem naturnotwendigen, entitativen Streben zu Gott, seinem Glück und letzten Ziele. Also existiert Gott. Hier auf dieser dritten Stufe liegt die gesuchte Vertiefung des Beweises in der Flucht aus der Tätigkeitsordnung in die innerste Seinsordnung des menschlichen Willens.

Alle drei Schlüsse sind für uns anfechtbar und folgerichtig leugnen wir jeden apodiktischen Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben.

I.

Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des Erstrebten, d. h. seines Zieles voraus. Nun aber strebt der Mensch naturnotwendig zu Gott, seinem Glück und Ziele. Also existiert Gott.

Im Sinne dieses Schlusses hat vor allem Otto Zimmermann S. J., dem nachher andere folgten, in seinem prächtigen Buche[1] den Glückseligkeitsbeweis gefaßt. Anfechtbar ist hier sowohl der Obersatz des Schlusses als auch der Untersatz.

Der Obersatz: « *Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des Erstrebten voraus.* »

Ist diese Behauptung so leicht nachweisbar ? Daß nicht jeder Wunsch die Realität des Gewünschten voraussetzt, gibt jedermann zu. Der Wunsch mag wohl oft der Vater des Gedankens an eine Sache sein, aber nicht der Existenz der Sache selbst. Aber *Naturstreben* sollen

[1] Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis. Herder, 1919.

notwendig die Realität des Erstrebten bedingen ? Und doch gibt es sehr tiefe Naturtriebe, wie jener, dem Tode zu entrinnen, die *nie* verwirklicht werden. Die Entschuldigung : solche wären höheren untergeordnet [1], befriedigt kaum, ehe die Existenz Gottes bewiesen ist. Und kommt dem Naturtrieb als *solchem* die Zielsicherheit notwendig zu, so müßte sie ihm immer zukommen.

Aber, höre ich, *die Natur schafft nichts umsonst.* — Natura non agit frustra ! — Richtig, das ist das große Stützprinzip unseres Obersatzes. Und es soll jetzt ein induktiv bewiesenes, allgemeines Weltgesetz sein. [2] Aber, das Dasein Gottes und seine Vorsehung nicht schon vorausgesetzt, und das ist doch hier unstatthaft, ist denn in der Natur, in der Welt *alles* zweckmäßig ? Man erspare uns den wohlfeilen Vorwurf, mit diesem Zweifel die Möglichkeit jedes Gottesbeweises zu untergraben ! Kein einziger Gottesbeweis des hl. Thomas geht von der *Allgemeinzweckmäßigkeit* der äußeren Natur aus. Und kein Mensch, außer ein Blinder, leugnet *jede* Zweckmäßigkeit. Sie ist sogar wunderbar im Pflanzen-, Tier- und Sternenreich und vor allem im Seelenreich des Menschen. Aber ist ohne die vorausgesetzte Existenz Gottes *alles* in der Natur zweckmäßig ? Das muß doch so sein, wenn das Prinzip « Natura nihil facit frustra » unabhängig vom Dasein Gottes allgemein gilt ! Ist der Satz des Aquinaten falsch : « Ea vero, quae sunt *a natura*, sunt semper, vel *in pluribus*, deficiunt autem in *paucioribus* propter aliquam *corruptionem ?* » [3] Bedeutet der Satz : « Omne agens agit propter finem et inde bonum » nur : jeder Tätige *intendiert* ein Ziel und ein Gut, oder will er sagen : jeder Tätige *erreicht* sein Ziel und Gut ? Offenbar das erstere, denn davon hängt viel ab, ob eine Ursache *faktisch* imstande ist, ihre Kausalität richtig auszuwirken. [4] Woher denn Mängel, Krüppelgestalten und Katastrophen, sowohl in der Ordnung der Einzelursachen als auch im großen, gewaltigen Weltgeschehen, wo das Zusammenwirken der verschiedensten Faktoren, Umstände, Elemente und Ursachen überhaupt nicht innerlich notwendig ist. Von einem *Induktionsnachweis* im strengen Sinne, der immer auf ein allgemein innerlich-notwendiges Gesetz schließt, kann da schlechthin nicht die Rede sein. Das Dasein Gottes und seine Vorsehung nicht schon vorausgesetzt, und das soll ja hier erst bewiesen werden, ist der Satz : Omnia sunt ad bonum, falsch. [5] Jede *Mißgeburt*,

[1] *Zimmermann*, 122. [2] Das. 120 und 120. [3] III. C. G. 38.
[4] Vgl. III. C. G. c. 2-6. [5] *Zimmermann*, 100.

und deren gibt es doch genug, ist ein Protest dagegen. Weil sie den Naturzweck verfehlt hat, ist sie eine Fehlgeburt.[1] Wie steht es hier mit dem Satze : Natura nihil facit frustra ? Das *Übel* existiert in der Welt und tritt uns oft in furchtbaren, schaurigen Gestalten entgegen. Wer es ohne Vorsehung und Existenz Gottes — und das ist hier, wie nicht genug betont werden kann, erst zu beweisen — für zweckmäßig hält, weiß mehr als Thomas und Augustin.[2] Dennoch hat es seinen *hinreichenden* Grund. Er liegt in der Schwäche des potenziellen Handelns und Wirkens der irdischen Ursachen[3] — Lehre von Akt und Potenz. — Auch der Ruf : es gibt nichts « Zufälliges », ist hier schlecht angebracht. In der Natur und ihrem Wirken gibt es Zufälliges, das nur im höheren Lichte der göttlichen Vorsehung, die aber hier wieder nicht vorausgesetzt werden darf, den Charakter des Zweckmäßigen erhält.[4] — Folgerichtig hat das Prinzip : Natura non agit frustra, ehe das Dasein Gottes bewiesen ist, nicht allgemeine Geltung. Deshalb formulierte Aristoteles dasselbe viel tiefsinniger mit den Worten : *Gott* und die *Natur* tun nichts umsonst : « Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν ».[5] Und allüberall wo Thomas das Prinzip anwendet — es geschieht das besonders häufig in der Contra Gentes — setzt er den Beweis für das Dasein Gottes bereits voraus. Es geht also absolut nicht an, den Glückseligkeitsbeweis auf dieses Prinzip zu stützen, das für seine Gültigkeit das *Dasein Gottes schon voraussetzt.* Damit fällt der Obersatz des ersten Schlusses !

Der Untersatz : *Nun aber strebt der Mensch naturnotwendig zu Gott, seinem Glück und Ziele.*

Auch dieser Untersatz ist cum grano salis zu fassen. Sein Sinn ist mehr als einmal forciert worden. Wir sprechen natürlich hier vorläufig nur von *der irdischen Strebetätigkeit des Willens.*

Wie jedes Streben, so können wir auch das desiderium naturale unter einem doppelten Gesichtspunkt ins Auge fassen : in seinem terminus *a quo* und *ad quem.*

Was von dem Naturstreben in seinem terminus *a quo* gilt, ist,

[1] « Patet ergo ex praemissis, quod illud, quod est simpliciter malum, omnino est *praeter intentionem* in operibus naturae, sicut partus monstruosi. » III. C. G. 6.

[2] I. q. 2 a. 3 ad 1.

[3] III. C. G. 6.

[4] I. 116. 1. Bezeichnend sind die Worte ad secundum : « quod nihil prohibet, aliqua esse *fortuita* vel *casualia* per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad *divinam providentiam.* »

[5] De Coelo I. 1. (Did. II. 372. 2).

daß der Trieb von der Natur des Strebenden ausgeht, von ihr bestimmt ist, mit der Natur unausrottbar verbunden ist, mit einem Wort, ein *naturnotwendiges* Streben ist. Diese Naturnotwendigkeit soll dann vor allem seine Zielsicherheit garantieren. Ganz ohne Zweifel ist das Glückesstreben solch ein unausrottbarer Zug des Menschen.

Aber auf was hin geht dieser Zug als *solcher* — terminus *ad quem ?* Geht er *direkt,* unmittelbar auf *Gott in sich* hin ? Dann müßte Gott auch direkt von Natur aus erkannt werden, denn das Naturstreben folgt der Naturerkenntnis. Gottes Dasein müßte dann gar nicht mehr bewiesen werden. [1] Dann wäre aber auch der Ontologismus : eine unmittelbare Erkenntnis Gottes in sich, unvermeidlich. Weiter wäre dann der Anschluß an Gott, unser Ziel, bei allen Menschen *unfehlbar,* weil naturnotwendig, und daher auch nicht frei und verdienstlich, weil naturnotwendig. Alles das widerspricht den Tatsachen, den philosophischen und theologischen Lehren. .

Aber welches ist denn der Terminus, zu dem unser naturnotwendiges Glückesstreben, insofern es *naturnotwendig ist,* hinzielt ? Das ist nicht Gott in sich, sondern das *bonum in communi,* die Glückseligkeit im allgemeinen. Zu Gott aber als Gut, in welchem das Glück seine Verwirklichung findet, ist der Wille in seiner irdischen Tätigkeit *nicht von Natur aus* bestimmt, denn er wählt es frei. [2] Das tätige naturnotwendige Glückesstreben hat also, *insoweit es naturnotwendig ist,* gar nicht Gott zum Gegenstande, sondern das bonum in communi.

[1] I. 2. 1 ad 1 : « Videtur, quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest. .... Sed, sicut dicit Damasc. : Omnibus cognitio existendi Dei *naturaliter est inserta ;* ergo Deum esse, est per se notum. » « Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse, in aliquo *communi,* sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum sc. Deus est hominis beatitudo ; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem ; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed *hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse,* sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens : multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates ; quidam autem aliquid aliud. »

[2] « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in *communi* ut sc. appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, *non est ei determinatum a natura.* Quando ergo ex propria ratione adjutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc *meretur* non ex hoc, quod appetit beatitudinem quam *naturaliter* appetit, sed ex hoc, quod appetit *hoc speciale,* quod *non naturaliter* appetit. » Verit. 22. 7.

Es geht nur *indirekt* auf Gott selbst [1] und die Notwendigkeit, Gott zu erstreben, ist auf Erden für den Willen nicht eine naturnotwendige, sondern nur eine *hypothetische :* wenn der Wille sein Glück erreichen will, muß er Gott wählen als Gegenstand. Und alles das ist Lehre des hl. Thomas, allda, wo er das Glückessehnen mit der Existenz Gottes in Beziehung bringt und einen Beweis für das Dasein Gottes aus dem Glückessehnen ablehnt. [2] Jedermann sieht ein, wie diese gesunde Lehre unseren Untersatz ins Wanken bringt. Das Wichtigste, Kostbarste im Glückseligkeitsbeweis : die *Naturnotwendigkeit* des Glückesstrebens bezieht sich gar nicht auf Gott. Und wie soll man dann daraus die Existenz Gottes beweisen ?

Ober- und Untersatz dieses Gottesbeweises sind also tatsächlich sehr anfechtbar. Wie wenig Eindruck der Glückseligkeitsbeweis, gestützt auf die allgemeine Naturzweckmäßigkeit, den *Pessimisten* machen müßte, davon ist auch Gredt überzeugt. [3] Er lehnt den Beweis in dieser Form ab !

II.

Gott ist sowohl das spezifizierende Objectum formale des Verstandes als auch des sich betätigenden Willens. Nun aber setzt jede Potenz die Realität des sie spezifizierenden Formalobjektes voraus. Also existiert Gott.

Hier bestreiten wir den *Obersatz.* Wir reden aber vorläufig, wie beim ersten Schlusse, nur von dem Willen in seiner *irdischen Tätigkeit* — in ordine actus eliciti —, noch nicht von dem Willen in seiner *Seinsordnung.* Dieser zweifache Gesichtspunkt ist früher weder von den Verteidigern der These noch von mir als Angreifer und Bekämpfer hinreichend klar auseinander gehalten worden.

Eines scheint unbestreitbar : Mit dem Satze : *Gott selbst ist, auch in der natürlichen Ordnung, das artbestimmende,* d. h. *das Formalobjekt des Willens,* haben einst Gredt, Lehmen-Beck, Kirfel und Garrigou-Lagrange und alle, die diesen ausgezeichneten Gelehrten folgten, dem Glückseligkeitsbeweis eine eminent tiefere Stütze zu geben versucht. Welche Verkettung und Verankerung ist in der Tat

[1] « Sic enim homo *naturaliter* Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo *naturaliter* inquantum desiderat naturaliter *beatitudinem,* quae est quaedam *similitudo* divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod *Deus ipse, in se consideratus sit naturaliter notus homini,* sed similitudo ejus. » I. C. G. 6.

[2] I. q. 2 a. 1 ad 1 ; I. C. G. 11 ; Verit. 10. 12 spez. ad 5um ; Verit. 22. 7.

[3] Elementa phil. n. 790, pag. 194 (Ed. quarta).

stärker und unzertrennlicher als jene zwischen einer Potenz und ihrem Formalobjekt? Zu ihrem Formalobjekte ist jede Potenz *naturnotwendig*[1] hingeordnet. Die Potenz tendiert zu diesem Objekte nicht mittelbar durch und wegen eines Dritten, sondern sie erstrebt es *direkt, in sich,* « secundum se »[2], *an sich,* « per se »[3], als erstes, durch das alles andere, was in den Wirkkreis der Potenz gehört, erreicht wird[4] und ohne was überhaupt gar nichts erreichbar ist für die Potenz.[5] Folgerichtig wäre die Potenz ohne ihr Formalobjekt gar nicht Potenz, d. h. ein Vermögen zu handeln oder zu leiden, und folglich auch nicht diese, die sie ist, denn das Formalobjekt gibt ihr die *Einheit*[6], die *Form,* die *Spezies.*[7] Daher das Axiom: Das Formalobjekt spezifiziert Potenz und Akt und Habitus.[8] Wäre somit Gott das Formalobjekt des Willens und existierte er nicht, so wäre der Wille, der tatsächlich existiert, nicht existierend. Wir hätten faktisch einen *inneren Widerspruch,* auf den Garrigou-Lagrange, Kirfel und Gredt immer hingewiesen[9], indem dasselbe — der Wille — zugleich existierte und nicht existierte!

Allein kein Mensch wird, so glauben wir, diesen wahrhaft thomistischen Begriff des Formalobjektes auf Gott in seiner Beziehung zum menschlichen Willen berechtigterweise anzuwenden imstande sein. So wie der Mensch hier auf Erden tätig ist, will er wohl die Glückseligkeit im allgemeinen, das bonum in communi *naturnotwendig*[10], nicht Gott selbst. Den wählt er frei.[11] Der Wille will auf Erden Gott

[1] « Naturaliter tendit.... quaelibet potentia ad suum objectum. » I-II. 10. 1; I. 19. 3.

[2] « Simplex autem actus potentiae est in id, quod secundum se est objectum potentiae. » I-II. 8. 2.

[3] I. 77. 3; II-II. 59. 2.

[4] « Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub *cujus ratione omnia referuntur* ad potentiam vel habitum. » I. 1. 7.

[5] « Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante *ratione formali* objecti. » II-II. 1. 3.

[6] « Est enim *unitas* potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materiale, sed secundum rationem *formalem* objecti. » I. 1. 3; II-II. 1. 3.

[7] « Habet quodammodo rationem *formae,* inquantum dat *speciem.* » I-II. 18. 2 ad 2.

[8] « Objectum *per se* et *formaliter* acceptum *specificat* habitum. » II-II. 59. 2 ad 1; Verit. 15. 2; 22. 10.

[9] *Garrigou-Lagrange,* Dieu, son exist. n. 39, p. 305; *P. Kirfel* C. Ss. R., « Divus Thomas », 1914, S. 57; *P. Gredt,* « Divus Thomas », 1924, S. 96.

[10] I. 105. 4; 106. 2; I-II. 9. 6; I-II. 10. 1.

[11] Verit. 22. 2; I-II. 5. 8; de Malo, 3. 3.

selbst nicht *direkt*, das ist wieder das bonum in communi, sondern nur *indirekt*, in einem Dritten, nämlich in dem bonum in communi.[1] Weil Gott auf Erden nicht das *Ersterkannte* ist — was die Ontologisten immer behaupten —, ist er auch nicht das *Erstgewollte*, dessetwegen alles andere erstrebt würde. Diesen Primat besitzt wieder nur das bonum in communi[2], von dem als Formalobjekt und Ziel alle Willenstätigkeiten *spezifiziert* werden.[3]

Ist nun Gott, das bonum infinitum actuale, nicht das Formalobjekt des Willens, dann trägt die Nichtexistenz Gottes nicht schon einen *inneren Widerspruch* in den menschlichen Willen hinein. Der Satz : Mit der Leugnung Gottes wäre der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip des Willens, ist einfach unhaltbar, weil Gott überhaupt nicht artbestimmendes Prinzip des Willens ist, sondern das bonum in communi. Die Nichtexistenz Gottes würde allerdings das Glückessehnen des Menschen, wie noch unzählig andere Naturtriebe, fruchtlos machen, bedeutete aber noch keineswegs einen inneren Widerspruch. Aber auch diese Folgerung ließe sich nur dann ziehen, wenn die Existenz Gottes nicht *anderwärts* bewiesen werden könnte.

Wir sind hier gezwungen, aus der dargelegten Theorie über das Formalobjekt noch eine weitere Folgerung zu ziehen. Gibt das Formalobjekt der Potenz ihre spezifizierende Form und ihre Einheit, d. h. das, wodurch sie das ist, was sie ist, so leuchtet ein, daß es für dieselbe Potenz als solche nur *ein* Formalobjekt geben kann. Ist nun die Glückseligkeit im allgemeinen, d. h. das bonum in communi das spezifizierende Objekt des menschlichen Willens als Potenz, wodurch der Wille eine Potenz ist und die ist, die er ist, so ist es schlechterdings unhaltbar, daneben noch ein zweites Formalobjekt für denselben Willen anzunehmen. Daher hat unser verehrte P. Gredt seine These von einem *Doppelformalobjekte* des Willens — das bonum in communi Formalobjekt des Willens im allgemeinen, Gott das Formalobjekt des Willens seiner Eigentümlichkeit[4] nach — mit Recht fallen gelassen.[5] Ein Doppelformalobjekt annehmen für ein und dieselbe Potenz, ist logisch und ontologisch verfehlt. *Logisch* : weil die Eigentümlichkeiten

[1] Verit. 22. 2 ; I-II. 1. 7.

[2] I. C. G. 11 ; Verit. 10. 12 ad 5.

[3] « Cum actiones voluntariae ex fine *speciem* sortiantur .... oportet, quod a fine ultimo, qui est *communis*, sortiantur rationem generis, sicut naturaliter ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. » I-II. 1. 5.

[4] Vgl. « Divus Thomas », B. II (1924), S. 95-96.

[5] Das. S. 330 ; Elem. phil. Edit. quarta (1926), n. 785 und 786.

einer Wesenheit dasselbe Formalobjekt haben müssen wie die Wesenheit selbst, der sie angehören. So haben das *liberum* und *risibile* dasselbe Formalobjekt wie die Natur des Menschen, denn aus der *Rationalitas* gehen beide als propria hervor und ohne jene gibt es keine Freiheit und kein Lachen, wenn letzteres im eigentlichen Sinne genommen wird. *Ontologisch :* weil ein Doppelformalobjekt statt der Einheit die Zweiheit und damit den Zwiespalt in die spezifizierte Potenz hineintragen müßte.

Konklusion : Den menschlichen Willen bloß in seiner *irdischen Tätigkeit* — in ordine actus eliciti — ins Auge gefaßt, strebt der Wille weder *naturnotwendig* zu Gott in sich, und noch viel weniger ist Gott selbst irgendwie das *Formalobjekt* des Willens in der natürlichen Ordnung !

III.

Gott ist zwar nicht in der irdischen natürlichen Tätigkeitsordnung, wohl aber in der inneren Seinsordnung das eigentümliche — spezifizierende — Objekt des menschlichen Willens als solchen, in seinem naturnotwendigen entitativen Streben zu Gott, seinem Glück und letzten Ziele. Also existiert Gott.

Es ist von hüben und drüben über den Glückseligkeitsbeweis viel Unklares und Ungenaues vorgebracht worden. Es scheint nun aber, daß in dem vorliegenden Argumente alle Wege der Gegner und Freunde wie in einem letzten tiefsten Knotenpunkte, oder wie auf eine letzte Kampfbasis zusammenlaufen. Wir werden auch die Gültigkeit dieses Beweises bekämpfen, geben aber vorerst das Wort den Verteidigern zur Begründung.

Man kann den menschlichen Willen, so sagen sie, unter einem zweifachen verschiedenen Blickpunkt auffassen :

α) Insofern er hier auf Erden mit dem *Leibe verbunden, tätig ist.* In dieser Stellung geht der Naturtrieb des Willens, da er der aus dem Phantasma abstrahierenden Verstandeserkenntnis folgt, *direkt* nur auf das bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen hin. Zu Gott selbst aber, in welchem die Glückseligkeit allein verwirklicht wird, strebt der Wille nur *indirekt*, mittelst des bonum in communi. So gefaßt ist Gott gar nicht das spezifizierende Formalobjekt des Willens, sondern nur das bonum in communi. [1]

[1] Vgl. *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son exist., n. 39, pag. 306 ; *Gredt*, Elem. phil., n. 790, pag. 193-94 ; Ders. « Divus Thomas », B. II, pag. 329-30.

β) Viel tiefer ist ein anderer Naturtrieb des Willens : seine *innere angeborene, unzerstörbare Seinshinordnung* zu Gott. Dieser appetitus naturalis kommt dem Willen als *solchen*, unabhängig von irgend einer besonderen Stellung und vor *jeder Tätigkeit* zu, weil er mit der Natur *des Willens absolut identisch ist* : « Hic appetitus (naturalis) omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic. »[1] Wie verhält sich nun dieser Seinstrieb des Willens zu Gott ? Darüber stimmen nicht alle Verteidiger des Beweises genau überein. Indessen, alle halten Gott selbst für das *eigentümliche Objekt* dieses Naturtriebes. Manche nennen Gott auch hier einfach das artbestimmende, das *Formalobjekt* des Willens, so zwar, daß, wenn es nicht existierte, der Wille selbst nicht existierte.[2] P. Gredt will nicht mehr, daß Gott in der natürlichen Ordnung in irgend einer Hinsicht Formalobjekt des Willens sei.[3] Aber das *Spezifikationsprinzip* läßt er nicht fallen. Seiner Meinung nach kann der Wille diesen tiefsten entitativen Seinstrieb auf Erden allerdings nicht *tätig* auswirken außer *mittelbar* durch das Streben zum bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen, die aber nur in Gott als beatitudo in particulari verwirklicht wird. Dieser innere Seinstrieb des Willens zu Gott als beatitudo in particulari, der unauslöschlich derselbe ist, weil identisch mit der Natur des Willens, wird von Gott, dem bonum infinitum, *spezifiziert* als von *seinem Objekte* : « specificatur a bono infinito seu a Deo » « tanquam *ab objecto suo* », sodaß Gott als artbestimmende Ursache oder Objekt des Spezifizierten nicht bloß existieren kann, sondern muß.[4] Zur tieferen Begründung dieser inneren Seinshinordnung des Willens zu Gott, ihrem Objekte, beruft sich Garrigou-Lagrange auf jene wunderschöne Lehre, die Thomas in I. 60. 5 vorträgt, daß nämlich jede Kreatur ihrer angeborenen Naturneigung nach *Gott, den Urheber der Natur, mehr liebe* als sich selbst[5], und infolgedessen der Menschenwille kraft seiner ihm eigenen Universalität nur in Gott, dem unendlichen Gute, seine Ruhe finden könnte, eine Lehre, die übrigens allen großen Philosophen : Plato, Aristoteles, Plotin, Cartesius, Leibnitz eigen gewesen wäre.[6]

[1] *Gredt*, ib. *Garrigou-Lagrange*, ib.

[2] *Garrigou-Lagrange*, das.

[3] « Ich mache somit durch meinen Beweis keineswegs Gott zum Formalobjekt des menschlichen Willens. » « Divus Thomas », B. II, 330 ; das. Elem. phil., n. 785.

[4] Elem. phil., n. 790, pag. 193-194.

[5] Dieu, son exist., n. 39, pag. 306.

[6] Das. 307.

Als Quintessenz ergibt sich aus dem Gesagten, daß nach allen Verteidigern des Glückseligkeitsbeweises: *Gott als bonum infinitum* nachweisbar, und zwar in der natürlichen Ordnung, das *eigentümliche Objekt* — objectum proprium — eines *entitativen Naturtriebes* des menschlichen Willens sein soll.

Gegen das erheben wir: erstens *erkenntnistheoretische* Schwierigkeiten, zweitens *ontologische*, um dann drittens die nach unserer Meinung *wahre Auffassung* kurz darzustellen.

a) Erkenntnistheoretische Schwierigkeiten! Mit einer einzigen Frage die wir hier stellen, sind wir sogleich mitten in diesen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten. Die Frage ist folgende: Das Dasein Gottes nicht schon vorausgesetzt — und das ist selbstverständlich für einen Beweis für das Dasein Gottes nicht vorauszusetzen — wie kommen wir zur Erkenntnis, daß unser Wille entitativ-notwendig zu Gott hingeordnet, ja sogar von ihm spezifiziert sein soll? Wie? Ist diese Erkenntnis unmöglich, so ist auch ein Beweis aus derselben unmöglich. Nun weiß jeder gute Aristoteliker, und das sind auch unsere Gegner, daß wir Sein und Wesen einer Potenz, also auch des Willens, nur aus der *Tätigkeit* erkennen. Wieder weiß jedermann, daß naturnotwendige Triebe sich unwillkürlich, unwiderstehlich *aufdrängen* und *überall* und *immer* in *allen* Trägern derselben unveränderlichen Natur auftreten. So ist es mit unserem Naturtrieb zum Glück im allgemeinen — bonum universale.[1] Wir können nicht anders als glücklich sein wollen und versuchten wir es, das Unglück zu wollen, so würden wir in ihm das Glück suchen. *Ist es auch so mit unserem Streben zu Gott in sich?* Genau das *Gegenteil!* Gott wählen wir *frei.*[2] Wir können ihn wollen und nicht wollen ohne irgendwelchen Selbstwiderspruch. Die einen wollen ihn, aber frei. Die andern wollen ihn nicht, und wieder frei. Dieselben wollen ihn und wollen ihn wieder nicht. Selbst jene, die *wissenschaftlich* überzeugt sind, daß er ihr höchstes Glück ist, wollen ihn nicht naturnotwendig und können ihn trotzdem nicht wollen. Wie können wir, fragen wir nochmals, aus unserer Willenstätigkeit, die doch die einzige Quelle unserer Erkenntnis von dem Wesen des Willens ist, erkennen, daß er naturnotwendig zu Gott in sich hingeordnet ist, oder gar, daß Gott sein Formalobjekt, oder daß sein Naturtrieb von Gott spezifiziert werde? Wie richtig beurteilt Thomas unsere Willens-

[1] I. 105. 4; 106. 2; I-II. 2. 6.

[2] Verit. 22. 2; I-II. 5. 8; Malo, 3. 3.

tätigkeit, wenn er sagt: die *Naturnotwendigkeit* beziehe sich direkt nur auf das bonum in communi, nicht auf Gott in sich.[1] Wie scharf urgiert er das in I. 82. 2, wo er, ex professo die Frage behandelnd, kategorisch erklärt: der Wille will Gott, in dem sein höchstes Glück liegt, *nie notwendig*, außer in der *ewigen Anschauung*[2], zu der bekanntlich der höchste *Gnadenzustand*[3], also das Dasein Gottes *als Urheber der Übernatur* vorausgesetzt wird!

Aber nun die *Hauptschwierigkeit!* Wie die Tatsache erklären, daß kein irdisch begrenztes Gut den Willen voll befriedigt? Der Wille strebt also nach *Unendlichem.* Das haben Dichter besungen und alle großen Philosophen gelehrt. Wie das erklären? Liegt die *Ursache dieser Unendlichkeit* des Willens nicht in Gott als *unendlichem Ziel?* Und wenn das, dann ist der Wille doch *naturnotwendig* zu Gott als Ziel hingeordnet, und Gott muß real existieren, weil dieses Streben des Willens nach dem Unendlichen tatsächlich existiert. Die Nichtexistenz Gottes wäre in diesem Fall ein flagranter Widerspruch mit einer sicheren Tatsache. Daher das Axiom: Wenn der Wille notwendig zu Gott als Ziel strebt, existiert Gott, denn sonst existierte das Streben des Willens nicht.[4] Hic canis sepultus!

Allein hier rächt sich die Flucht in die Seinsordnung! In der *Seinsordnung* der Dinge sind die Wirk- und Formalursache früher als das Naturziel, und sie bestimmen das letztere. Zuerst muß der Mensch da sein, und dann hat er seine vernünftige Natur, und dieser entsprechend hat er sein Naturziel, das ja gar nicht Naturziel wäre, wenn die Natur es nicht bestimmte. Für uns ist daher die Erklärung jener Tastache eine ganz andere. Deshalb befriedigt kein irdisch begrenztes Gut den Willen, weil er zum *bonum universale* als Formalobjekt hingeordnet ist, denn, weil er zum Vollgute, zum Gute *ohne Grenzen* strebt, befriedigt ihn kein *begrenztes* Gut. Das stimmt doch? Und warum strebt er naturnotwendig zum bonum universale? Weil seine geistige *Natur* es so will, denn actu ist sie zwar ein ens finitum,

[1] Verit. 22. 7.

[2] « Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad *beatitudinem*, quibus sc. homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit: sed tamen, antequam per certitudinem *divinae visionis* necessitas hujusmodi connexionis *demonstretur*, voluntas *non ex necessitate* Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt; sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, *sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.* » I. 82. 2.

[3] Verit. 8. 3 ad 10.

[4] *Gredt*, Elem. phil., n. 790, pag. 194; *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son exist., n. 39, p. 305-306.

aber in potentia ad infinitum, weil geistig. Und seine Natur, warum ist sie so? Weil Gott sie so gedacht und als Wirkursache erschaffen hat, denn unerschaffen kann sie nicht sein, weil sie ein ens *finitum* ist. Und weil sie erschaffen ist von Gott, erst aus diesem Grunde strebt sie naturnotwendig zu Gott, als Wirkursache und Ziel. Folglich ist es der *Seinsnaturordnung* ganz zuwider, jene Unendlichkeit des Willens von Gott als Zielgut abzuleiten. Nicht Gott als Zielgut gibt dem Willen und der Seele ihre *Unendlichkeit*. Die hat ihre Ursache in der *Natur* der Seele und in letzter Linie in Gott als *Wirk-* und *Exemplarursache*. Folglich setzt die Unendlichkeit des Willens gar keine *naturnotwendige Hinordnung des Willens zu Gott als Ziel* voraus, und wer sie dennoch annimmt, um das Dasein Gottes aus dem Glückessehnen zu beweisen, setzt immer schon das Dasein Gottes als *Wirkursache* voraus. — Petitio principii!

Es ist daher sehr bezeichnend, daß die Verfechter des Glückseligkeitsbeweises als Stütze ihrer These aus Thomas I. 60. 5 die herrliche Lehre: Ein jegliches Sein, Mensch und Engel, liebt naturgemäß Gott mehr als sich selbst, heranzogen. [1] Dort stellt Thomas das Prinzip auf: Wessen Sein einem anderen ist, liebt jenen anderen mehr als sich selbst. [2] Nun aber, so schließt er weiter, ist das Sein der Engel und Menschen und *jeder Kreatur*, weil sie das, was sie sind, *von Gott haben*, Gottes *Eigentum* [3], der die *Totalursache ihrer Existenz und Gutheit ist* [4]; also lieben sie naturgemäß Gott mehr als sich selbst. Hier ist faktisch von dem tiefsten Naturheimweh der geschaffenen Dinge die Rede, von jener inneren Seinshinordnung aller Dinge, die so groß und so tief ist, als das Sein der Dinge selbst, der Grundnaturtrieb, dem alle anderen erst folgen, denn die *Natur selbst* des Dinges geht allem anderen, Verstand und Wille, voraus [5], die erste Quelle also auch alles menschlichen *Glückessehnens*, das erst aus der *Eigennatur*

[1] *Garrigou-Lagrange*, l. c., pag. 306.

[2] « Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum *naturam* hoc ipsum, quod est, *alterius est*, principalius et magis inclinatur in id, *cujus est*, quam in seipsum. » I. 60. 5.

[3] « Quia igitur bonum universale est ipse Deus et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et *omnis creatura*, quia omnis creatura naturaliter secundum id, *quod est, Dei est*, sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum. » Ib.

[4] « Sed in illis, quorum unum est *tota ratio existendi et bonitatis* alii, magis diligitur naturaliter tale alterum, quam seipsum. » Ib. ad 1.

[5] I. 60. 1.

des Menschen mit ihrem geistigen Verstand und Willen hervorgeht.[1] Aber wo liegt der tiefste Grund dieser tiefsten Naturliebe aller Dinge zu Gott? Offenbar in dem *empfangenen und abhängigen Sein von Gott*, « a quo dependet omne bonum naturale »[2], von Gott, der die « tota ratio existendi et bonitatis » jeder Kreatur ist, wie wir von Thomas oben hörten. Diese tiefste Naturliebe geht also in erster Linie auf Gott als *causa efficiens*, als Schöpfer und erst dann auf Gott als *Naturziel* und erst dann auf Gott als *letztes höchstes Glücksziel* durch die Charitas.[3] Die Kenntnis dieser tiefsten Naturliebe setzt also die Erkenntnis der *creatio*, der *conservatio* der Dinge und vor allem der *Existenz Gottes* bereits voraus.

Wie kommt es nun, daß die Verteidiger des Gottesbeweises aus dem menschlichen Glückessehnen sich auf diese Naturliebe aller Dinge zu Gott stützen können, die ihrerseits die Kenntnis der *creatio* und der *conservatio* und a fortiori des *Daseins Gottes* bereits voraussetzt? Wie kommt das? Immer dasselbe! Man setzt für den Beweis der Existenz Gottes bereits das Dasein Gottes voraus. Wir haben eine fortlaufende petitio principii!

Aber auf *Akt* und *Potenz* versprachen wir das Problem zurückzuführen! Versprachen wir zuviel? Hat jene erste tiefste Naturliebe aller Dinge zu Gott nicht ihren Grund in der absoluten Abhängigkeit, in der *Potenzialität* alles Hervorgebrachten von Gott, dem ens a se, dem *actus purus?* Wer beweist uns die Unrichtigkeit dieser Auffassung? *Erkenntnistheoretisch* lehnen wir daher den Glückseligkeitsbeweis ab, weil, das Dasein Gottes nicht schon vorausgesetzt, eine naturnotwendige Hinordnung zu Gott in sich auf Erden nicht nachweisbar ist und weil überhaupt jeder Gottesbeweis aus dem Glückesstreben das Dasein Gottes schon voraussetzt!

b) Ontologische Schwierigkeiten. Auch ontologische Bedenken haben wir gegen den Glückseligkeitsbeweis vorzubringen und dieselben haben sich im Laufe der Kontroverse nicht vermindert. Gott, als bonum

[1] « Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est *appetitus naturalis* vel amor. Quae tamen inclinatio *diversimode* invenitur in *diversis* naturis. .... Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis sec. voluntatem. » Ib.

[2] I. 60. 5 ad 4.

[3] « *Natura* enim diligit Deum super omnia prout est *principium* et *finis naturalis;* charitas autem secundum quod est *objectum beatitudinis.* » I-II. 109. 3 ad 1. Hier, wie in I. 60. 5, ist nach Thomas die Zielliebe etwas zur Wirkursächlichkeitsliebe erst Hinzutretendes.

infinitum, soll in der *natürlichen Ordnung* das natürliche eigentümliche Objekt — objectum proprium — des Glücksehnens des *endlichen* menschlichen Willens sein! Wem steigen da nicht Bedenken auf? Immer und immer wieder kam mir der Gedanke: die divina infinita bonitas kann doch nur und allein das natürlich-eigentümliche Objekt *Gottes selber* sein, nie aber eines kreatürlichen Seins. Einziges Formalobjekt des Willens, und zwar seinem *Wesen nach*, ist nur das bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen, so dachten wir. Und das scheint auch Thomas zu lehren. Sagt er nicht an Stellen, wo er präzis von Formalobjekten redet: Gott will seine Güte naturnotwendig als sein eigentümliches Objekt — objectum proprium —, wie jede Potenz naturnotwendig zu ihrem Formalobjekt hingeordnet ist, wie der menschliche Wille zum bonum in communi und der Gesichtssinn zum Farbigen, weil ihnen so zu streben per se zukommt, « quia de sui ratione est, ut in illud tendat ». [1] Ist dieser Vergleich nicht vielsagend? Und an anderer Stelle hat er den gleichen Vergleich und die gleiche Lehre, betont aber noch ausdrücklich: das bonum in communi oder die Glückseligkeit im allgemeinen sei Formalobjekt des menschlichen Willens, *seinem Wesen* nach, « secundum suam naturam ». [2] Das leuchtet mir ein: als bonum actu infinitum kann Gott nur das natürliche eigentümliche Objekt Gottes selbst sein. Formalobjekt des menschlichen Willens aber, und zwar seinem inneren Wesen nach, weil er potenziell unendlich ist, kann nur das bonum in communi, das bonum in potentia infinitum, sein. Das reimt sich.

Aber wir sind mit unseren Bedenken noch nicht zu Ende. Vielleicht hat niemand dieselben vorgeahnt als wie unser verehrte P. Gredt. Vielleicht hat er selber solche Bedenken gefühlt. Vielleicht war das der Grund, warum er die These, als wäre Gott irgendwie in der natürlichen Ordnung das Formalobjekt des menschlichen Willens, fallen ließ? Aber ist seine *neue Position* haltbarer? Darnach wäre das bonum in communi nur Formalobjekt des Willens in seiner

[1] « Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est *proprium objectum ejus*. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult sicut et voluntas nostra ex necessitate vult *beatitudinem*, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad *proprium* et principale objectum ut *visus* ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. » I. 19. 3. Dieselbe Stellung unter gleicher Artikelsüberschrift nimmt Thomas in I. C. G. 80, Verit. 23. 4, ein, woraus klar ersichtlich, daß er unter *beatitudo* des Willens nur das bonum in communi meint.

[2] Verit. 23. 4.

Vereinigung mit dem Leibe, nicht des Willens, seinem inneren Wesen nach. Auch Gott ist nicht das Formalobjekt des Willens in sich als Potenz. Wohl aber ist Gott als bonum infinitum das eigentümliche spezifizierende Objekt des mit der Natur des Willens identischen Naturtriebes nach Glückseligkeit. [1] — Fürwahr, da können wir uns der Bedenken kaum mehr erwehren! Nach dieser Theorie hätte der Menschenwille seinem inneren Wesen nach überhaupt gar kein Formalobjekt mehr! Ferner, seit wann sind *spezifizierende Objekte* keine Formalobjekte mehr? [2] Weiter! Nicht der Wille als Potenz soll von Gott spezifiziert werden, wohl aber der natürliche Glückstrieb des Willens, der aber doch wieder mit der Natur des Willens absolut identisch ist und der auch nach Thomas das ganze kreatürliche Sein des Willens als Empfangenes beseelt [3] und tiefste Triebfeder alles Wollens ist. [4] Wer kann das fassen? Wäre da Gott als bonum infinitum nicht doch wieder das spezifizierende Formalobjekt *unserer Willens selbst?* Aber eine noch viel wichtigere Frage: Kann Gott in der natürlichen Ordnung überhaupt als bonum infinitum das *spezifizierende* oder *eigentümliche* Objekt irgend eines *kreatürlichen* Dinges sein? Das ist ontologisch die *Hauptschwierigkeit* für alle Verfechter des Glückseligkeitsbeweises!

Sie springt in ihrer ganzen Tragweite in die Augen, wenn wir sagen: allwo eine Potenz naturtriebartig, d. h. aus ihrer Natur zu dem *ihrer Natur eigentümlichen Objekte* hingeordnet ist, da muß zwischen beiden eine *Naturproportion* sein. Niemand hat dieses Prinzip schärfer ausgedrückt als Thomas: « Unaquaeque virtus ad *suum* objectum principale secundum *aequalitatem* proportionatur, nam virtus rei secundum objecta mensuratur. » Dieses Prinzip gilt für unseren Willen, unseren Verstand, unsere Sinne hinsichtlich ihres naturgemessenen Objektes, und es gilt auch für den göttlichen Willen, dessen natürliches Objekt daher nur die göttliche Wesenheit sein kann: « Voluntas igitur essentiae ex *aequo* proportionatur suo *principali objecto* (et similiter intellectus et etiam sensus). Divinae autem voluntati nihil *ex aequo* proportionatur nisi ejus essentia. » [5] Auf dieses echt thomistische Prinzip: es muß zwischen einer Potenz und ihrem naturnotwendigen, d. h. eigentümlichen Objekte eine *connaturalitas*,

[1] « Hic proinde appetitus omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic. » Elem. phil., n. 790, pag. 194.

[2] Vgl. Thomas: I. 1. 3; I. 59. 2; II-II. 59. 2; Verit. 15. 2; 22. 10.

[3] I. 60. 5. [4] I. C. G. 74. [5] I. C. G. 74.

eine *Naturgemeinschaft* und *Formgemeinschaft* geben, stützen wir uns und fragen: Wie ist das möglich zwischen Gott als bonum actu infinitum und dem menschlichen Verstand und Wille, die nur ein ens finitum in potentia infinita sind?[1] Hat Thomas nicht Recht, wenn er sagt: «bonum infinitum est extra essentiam *cujuslibet causati.*»[2] Ist das nicht der Grund, warum keine Kreatur, weder der Mensch noch der Engel, imstande ist, aus und mit bloßen Naturkräften die göttliche Wesenheit zu schauen und warum dazu das lumen gloriae notwendig ist?[3] Wie keine göttliche Wirkung ihrer Ursache gleichkommt, so ist auch nichts, was zu Gott als *Ziel* hingeordnet wird, dem Ziele proportioniert, weil keine Kreatur, sondern nur das göttliche Wort Gott gleichkommt.[4] Daher ist für den hl. Thomas der Besitz des bonum infinitum nicht ein «*connaturale*», sondern ein «*supernaturale*».[5] Nichts illustriert uns das Problem klarer als die Lehre von dem *Spezifikationsprinzipe.* Das spezifizierende Objekt ist in ordine essendi Spezies = *Form verleihend.*[6] Es kann aber dem Spezifizierten keine andere Seinsform geben als jene, die es *selber* besitzt. Folglich ist zwischen Spezifizierendem und Spezifiziertem eine Formeinheit. Würde nun Gott als bonum actu infinitum *ut sic* irgend etwas Kreatürliches spezifizieren, was würde, streng genommen, folgen? Müßte das nicht zum *Monismus* führen?

Endlich noch die Frage: Wo liegt der tiefste Grund, warum zwischen Gott, als bonum infinitum, und jeder Kreatur, auch dem menschlichen Willen, *nie* eine natürliche Proportion, eine *connaturalitas* möglich ist? Antwort: Weil Gott *actus purus* und jede Kreatur immer nur ein *ens in potentia* ist: «Relinquitur ergo, quod cognoscere esse subsistens sit *connaturale* soli intellectui divino .... quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.»[7] Selbst auf die Engel angewandt, gilt derselbe Grund: «Soli Deo beatitudo perfecta est *naturalis*, quia idem est sibi esse et beatum esse.»[8]

Die Lehre von *Akt* und *Potenz* gibt also auch hier die letzte Entscheidung.

Das Resultat, das wir aus dem Gesagten ziehen, ist folgendes:

[1] I. 86. 2 ad 4; I. 105. 4. [2] I. 59. 2.
[3] I. 12. 4 und 5; III. C. G. 52; Verit. 8. 3.
[4] «Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil, quod in Deum sicut *finem* ordinatur, est fini adaequatum: nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati.» Verit. 23. 4.
[5] III. C. G. 54. [6] I-II. 18. 2 ad 2. [7] I. 12. 4. [8] I. 62. 4.

Gott, als bonum actu infinitum, kann weder in der *natürlichen Tätigkeits-* noch *Seinsordnung* irgendwie das *eigentümliche Objekt* — nenne man es Formalobjekt oder specificans — des menschlichen *Verstandes* oder *Willens* oder irgend eines natürlichen *Willenstriebes* sein, weil das keiner Kreatur, da sie ein ens potentiale ist, je zukommen kann!

c) Unseres Erachtens haben die Verteidiger des Glückseligkeitsbeweises von jeher einen völlig *verkehrten* Weg eingeschlagen. Ihr Weg soll sie aus einem naturnotwendigen Streben des Willens zu Gott, zum Dasein Gottes, als höchstes übernatürliches Ziel führen. Dabei setzten sie notgedrungen für ihren Gottesbeweis nicht bloß das Dasein Gottes als Wirkursache, sondern die Doppelordnung, Natur-Übernatur erkenntnistheoretisch schon voraus.

Für uns ist jede notwendige Hinordnung des menschlichen Willens zu Gott als Glückesziel unerklärbar und unbeweisbar, ohne die bereits vorausgesetzte *Existenz Gottes als erster Wirkursache*, die nicht allein jedes Ziel festgelegt, sondern auch die natürliche Ordnung der übernatürlichen untergeordnet hat.

Weil Gott als *Wirk-* und *Exemplarursache* der Totalgrund alles Kreatürlichen ist, liebt entitativ alles Gott als Wirkursache mehr als sich selbst und ist alles naturnotwendig, auch die Verdammten in der Hölle, wegen jeder Faser des empfangenen Seins, zu Gott, als *Prinzip*, hingeordnet [1], vom Niedrigsten bis zum Engel. [2] Mit dieser tiefsten Seinshinordnung, die aber, wie gesagt, das erkannte Dasein Gottes und die creatio schon voraussetzt, ist auch die natürliche entitative Zielhinordnung und Zielstrebigkeit aller Dinge bereits gegeben, denn Gott hat sie verankert in der *Natur* jedes Dinges und folgerichtig in der *Verschiedenheit* der verschiedenen Naturen. [3] Auch die Menschenseele hat eine ihrer Natur entsprechende *Zielstrebigkeit.* Da sie eine *geistige,* aber *potenzielle* Substanz ist, strebt sie durch zwei geistig-potenzielle Fähigkeiten, Verstand und Wille, die in actu begrenzt der Potenz nach aber unendlich sind [4], weil sie erkennend und wollend alles werden können, zu ihrem Ziele. Dem ganz entsprechend, ist das *verum universale* und das *bonum universale* das eigentümliche, naturentsprechende, oder Formalobjekt des Verstandes und Willens [5]

[1] I. 60. 5.

[2] « angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis esse. » I. 62. 2 ad 1. [3] I. 60. 1. [4] I. 86. 2 ad 4.

[5] I-II. 2. 8 ; 10. 1 ; 12. 2 ; I. 105. 4 ; Verit. 22. 1 ; I. C. G. 73.

in der natürlichen Ordnung. Gott, als bonum actu infinitum, kann in der natürlichen Ordnung weder das eigentümliche Objekt des Menschen noch des Engels sein, weil sie Kreaturen sind. Beide, der Wille des Engels und der des Menschen, haben in der natürlichen Ordnung dasselbe *bonum universale* zum Gegenstand, weil sie geistig sind. Der Unterschied ist nur der, daß der Mensch das bonum universale, vermöge der natürlichen Hinordnung der Seele zum Leibe, abstrahierend und schließend sucht, während der Engel es intuitiv erfaßt. [1] Da die *Natur* der Seele immer und unveränderlich dieselbe bleibt, ob sie in sich oder in ihrer Hinordnung zum Leibe betrachtet wird [2], so wäre es auch ganz unstatthaft, dem Willen in sich und dem Willen in Verbindung mit dem Leibe ein anderes Formalobjekt zu geben. Das bonum universale ist in der natürlichen Ordnung das *eine, einzige* Formalobjekt oder spezifizierende Objekt des menschlichen Willens. [3]

Damit stehen wir an der Grenze von *Natur* und *Übernatur*, und die Unterordnung der ersteren unter die letztere setzt erst recht das Dasein Gottes bereits voraus, weil nur der Urheber der Naturordnung über sie hinausgehen kann. Seinem freien Willen entsprechend, sollte der Mensch sein höchstes Ziel, das der Schöpfer ihm gesetzt, nämlich das bonum actu infinitum, *frei* wählen. Das war nur möglich, wenn Gott auf Erden für den Menschen ein bonum *particulare* blieb [4], denn nur das kann er wählen und nicht wählen. Gott mußte also in der natürlichen Ordnung zum *Materialobjekt* des Willens gehören. Aber der Urheber der Natur und Übernatur verband beide harmonisch. Weil das bonum universale das Formalobjekt des Willens ist, als bonum infinitum in potentia in keinem begrenzten Gute seine Verwirklichung findet, strebt der Wille über alle irdischen bona particularia, also über die Naturordnung hinaus, nach einem unendlichen Gute. Anderseits ist zwischen dem infinitum in potentia und Gott, dem infinitum in actu, keine *natürliche* Proportion. Gott als solcher kann also, weil er über der Natur jedes kreatürlichen Wesens steht, « supra naturam omnis creaturae » [5], nie ein bonum *connaturale*, nie das *natürliche Objekt* des menschlichen Willens sein, sondern nur ein

[1] I. 59. 1 ad 1. [2] I. 89. 1.

[3] So ist auch das ens in se immer das eigentümliche Objekt des Verstandes, aber insofern der Verstand mit dem Leib verbunden, das ens in se in materia, d. h. die quidditas rerum sensibilium.

[4] De Malo, 3. 3. [5] I-II. 5. 5 ; III. C. G. 52.

bonum *supernaturale.* [1] So hat die wunderbare Vorsehung, die doch selbstverständlich das Dasein Gottes voraussetzt, die Natur zur Übernatur hingeordnet. So konnte der unvergleichliche Aquinate sagen : Unsere vollkommene Glückseligkeit sei *nicht etwas Natürliches*, aber das Ziel der Natur, « non est aliquid naturae, sed naturae finis. » [2] Und wieder : « Soli Deo beatitudo perfecta est *naturalis*. .... Cujuslibet autem creaturae esse beatum *non est naturale*, sed ultimus finis. » [3] Und wiederum : Wie Gott allein Tote erwecken, Blinde sehend machen kann, weil diese Werke die Naturordnung *übersteigen*, so kann er allein selig machen. [4]

Für uns ist es daher zweifellos, daß niemand eine natürliche, innerliche, notwendige Hinordnung des menschlichen Willens zu Gott, dem unendlichen Gute, nachzuweisen imstande ist, es sei denn, daß er das Dasein Gottes als *Wirkursache der Dinge* für den Beweis bereits voraussetze. Folglich ist ein selbständiger Gottesbeweis aus dem Glückessehnen des Menschen absolut unmöglich.

Wir konnten in unseren bisherigen Darlegungen uns auf Schritt und Tritt auf Thomas von Aquin stützen. Das dürfte uns davon dispensieren, über die viel diskutierte **Stellung des Aquinaten** zur Frage noch vieles beizufügen. Und das umsomehr, als wir grundlegende Punkte unserer Position gerade aus jenen Stellen des Aquinaten nachzuweisen imstande waren, welche unsere Gegner für ihre These angeführt hatten. Wir erinnern beispielsweise nur an S. Theol. I. q. 60. a. 5 !

Vielsagend ist es für uns, daß Thomas allda, wo er ex professo mit den Gottesbeweisen sich beschäftigt, unser Glückessehnen zu Gott erwähnt, es aber nirgends in den Katalog der Gottesbeweise aufnimmt, im Gegenteil, ihm gerade *das* abspricht, auf was die Verteidiger dieses sogenannten Gottesbeweises sich stützen und stützen müssen. Diese letzteren sagen : Der menschliche Wille strebt naturnotwendig und unauslöschlich zu *Gott selbst*, als bonum actu infinitum, unserem höchsten Glück und Ziele. Die These des hl. Thomas lautet : Der naturnotwendige Glückestrieb des Willens geht *nicht* auf *Gott in sich*, sondern auf das Glück im allgemeinen, das *bonum in communi*, das nur ein Abbild Gottes, « similitudo ejus » ist. [5] Man kontrolliere,

[1] III. C. G. 54.
[2] I. 62. 1.
[3] I. 62. 4.
[4] I-II. 5. 6.
[5] I. 2. 1 ad 1 ; I. C. G. 11 ; Verit. 10. 12 ad 5.

ob wir nicht richtig interpretieren, und kontrolliere, ob wir nicht immer im gleichen Sinne gesprochen!

Mit Vorliebe hat man sich auf die *zwei ersten Quaestionen der prima secundae partis* berufen.[1] Der Umstand, daß man es nie gewagt, aus bestimmten Stellen den genauen Nachweis für den Glückseligkeitsbeweis, der nicht schon die Gottesbeweise der prima pars voraussetzte, zu erbringen, ließ vermuten, daß man der Sache nicht so ganz sicher war. In der Tat wird man einen derartigen Gottesbeweis dort vergeblich suchen. Nirgends auch nur eine Andeutung, daß Gott als solcher das *eigentümliche* Objekt des menschlichen Willens wäre. Das ist auch da das bonum universale.[2] Und präzis in dem Artikel, auf den man sich berufen, weil er dort vom desiderium naturale felicitatis spricht, setzt Thomas schon die *Engellehre* und *Kreation* und a fortiori das bereits bewiesene Dasein Gottes voraus.[3]

In unserer vorliegenden Kontroverse hat auch Dr. Otto Böhm in Freising eingegriffen. Er teilt meine Ansicht, daß ein Glückseligkeitsbeweis für das Dasein Gottes in der Summa theologica des Aquinaten kaum nachweisbar wäre.[4] Aber, so meint er, in III. C. G. c. 1-63 dürfte wohl, nicht zwar *ausdrücklich*, aber *einschlußweise* der gesuchte Gottesbeweis enthalten sein.[5] Dort soll Thomas, besonders in den Kapiteln 44, 48 und 57, hinreichend klar andeuten, daß einem naturale desiderium deshalb Zielsicherheit zukäme, weil das Prinzip: die Natur tut nichts umsonst — Natura nihil facit frustra — ohne vorausgesetztes Dasein Gottes allgemeine Geltung hätte.[6]

Allein richtiger ist es wohl zu sagen, Thomas setzt auch hier überall das *bewiesene Dasein Gottes* einschlußweise schon voraus. Das sagt er übrigens in III. C. G. c. 50 ausdrücklich: « Nos autem, quantumcumque sciamus *Deum esse et alia, quae supra dicta sunt*, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam

[1] *Gredt*, Elem. phil., n. 792, pag. 199; *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son exist., n. 39, pag. 304.

[2] « Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum: ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale. » I-II. 2. 8.

[3] Das ist schon in corp. art. der Fall und wieder ad 1, wo er, auf das desiderium naturale Bezug nehmend, von der *Natur der Engel* und von Gott als *Wirkursache* alles Guten spricht, und zwar als Existierende. Auf die letztere Stelle hat Dr. *Otto Böhm* in seinem sehr interessanten Artikel: « Der Gottesbeweis aus dem Glückesstreben beim hl. Thomas » (« Divus Thomas », B. IV, 319-326), hingewiesen.

[4] Das. 320-323. [5] Das. 326. [6] Das. 325-326.

suam cognoscere. » Wer an dieser unserer Auffassung noch zweifelt, den bitten wir, das 9. Kapitel des ersten Buches Contra Gentes zu lesen. Dort teilt der Aquinate seine philosophische Summa in die vier Bücher ein und das erste Buch mit den Gottesbeweisen beginnend, sagt er : « Inter ea vero, quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittenda est, quasi *totius operis necessarium fundamentum,* consideratio, qua demonstratur *Deum esse.* Quo non habito, supposita *omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.* » Und fast wie zum Überfluß : nachdem er im zweiten Buche den *Hervorgang* alles Kreatürlichen aus Gott behandelt, beginnt er das dritte Buch : *über Gott, als Ziel,* nicht ohne auf die im Anfang des ersten Buches gegebenen *Gottesbeweise* noch speziell zurückzuverweisen. [1]

Hat man den größten *Synthetiker* des XIII. Saeculums nicht ein wenig unterschätzt, indem man glaubte : er hätte zuerst im Anfange der Summa theologica ex professo das Dasein Gottes bewiesen und dann auf einmal im zweiten Teil derselben Summa wieder einen neuen selbständigen Gottesbeweis erbracht ; und wiederum hätte er anfangs der philosophischen Summa mit einem ungeheuren Aufwande die Existenz Gottes bewiesen und dann im dritten Buche derselben Summa, ohne Rücksicht auf das Frühere, einen neuen eigenen Gottesbeweis konstruiert ? Wer Thomas als gewaltigen Synthetiker gebührend einschätzt, glaubt das nicht !

Mag man den Gottesbeweis aus dem menschlichen Glückessehnen fassen wie man will : er wird immer das bereits bewiesene Dasein Gottes als erste *Wirkursache* voraussetzen. Und deshalb ist er eben kein Gottesbeweis. Für uns ist die Gedankenreihe, die wir eingangs angedeutet : *Gott, der Geist, schuf die Seele als Geist nach seinem Geiste für seinen Geist,* auch in der Erkenntnisordnung die einzig richtige. Folgerichtig setzt der Glückseligkeitsbeweis den Beweis für das Dasein der ersten Wirkursache schon voraus ! Ich stehe also, wie ehedem, auf dem Boden meines verehrten Lehrers del Prado : es gibt keine *Sexta via !*

(*Fortsetzung folgt.*)

[1] III. C. G. 1.

Literarische Besprechungen.

Geschichte der Philosophie.

1. **P. Rousselot S. J. : L'Intellectualisme de Saint Thomas.** 2me éd. Paris (G. Beauchesne), 1924. (LXIV et 260 pag. 8°.)

2. **O. Habert : Le Primat de l'Intelligence dans l'histoire de la Pensée. (Initiation à la philosophie.)** Paris (G. Beauchesne), 1926. (XV et 448 pag. 8°).

1. Unter Intellektualismus versteht P. R. eine Lehre, nach der das Erkennen den höchsten Grad des Lebens darstellt. In der Kritik des thomistischen Intellektualismus will R. nur als Historiker vorgehen ; er will das System des hl. Thomas nach dessen eigenen Grundsätzen messen und sehen, ob er ihnen in allem treu geblieben ist (S. XVII). Im ersten Teil (L'intellection en soi) wird vorzüglich die thomistische Erkenntnislehre im allgemeinen dargestellt. Vor allem betont R., daß nach thomistischer Auffassung das *menschliche* Erkennen nicht als Idealtyp jeglichen Erkennens hingestellt werden kann. « Erst, wenn wir das Wesen fremder Dinge so unmittelbar erfassen könnten wie unser *cogito*, so klar, wie das Gesetz vom Widerspruch, erst dann wäre unser Erkennen ideal » (S. 20). Verwirklicht ist dieses Ideal im intuitiven Erkennen der reinen Geister. Der Mensch, der auf der untersten Stufe der geistigen Wesen steht und dessen Verstand die Wirklichkeit nicht intuitiv erfaßt, sucht die Tätigkeit der einfachen Idee durch vielfache Hilfsmittel zu ersetzen ; durch *Begriff, Wissenschaft, System* und *Symbol*. (Zweiter Teil : La spéculation humaine.)

Trotz seiner Unvollkommenheit ist das menschliche Erkennen von unermeßlichem Wert, da es seinem Wesen nach fähig ist, bis zu Gott selbst vorzudringen ; es gibt kein Sein, dessen Erkenntnis ihm *absolut* unmöglich wäre und « keine Macht, auch nicht göttliche, kann das Gegenteil von dem setzen, was der Verstand mit Evidenz sieht » (S. 61). Begriffe, die wir von geistigen Wesen (Gott, Engel) bilden, sind notwendig analog. Wenn Thomas aber seinen Prinzipien treu geblieben wäre, hätte er auch die Begriffe, die wir uns von den materiellen Wesen bilden, analog nennen müssen. Jede Definition bietet nämlich zwei Begriffe, den des genus und der differentia specifica ; das Wesen aber in sich ist eines. Der Begriff also, der diese Einheit zerstört, bietet etwas anderes als das wirkliche Wesen : er gibt nur analoge Erkenntnis (S. 103). Wie spätere Äußerungen P. R.'s beweisen (S. 106, Anm. 2), erkannte er selbst, den Wert des begrifflichen Erkennens unterschätzt zu haben ; wir brauchen also seine Theorie nicht mehr einer Kritik zu unterwerfen.

Das zweite Nachbild der reinen Idee ist die *Wissenschaft*. R. erläutert die Hierarchie der Wissenschaften nach Thomas und weist auf den Unterschied des thomistischen und modernen Wissenschaftsbegriffes hin (S. 146 :

Les sciences, telles que maintenant on les entend, sont pour lui des « arts » et la synthèse philosophique, seule, doit s'appeler « science »).

Wo strenge Wissenschaft im Erfassen des Weltbildes versagt, setzen *System* und *Symbol* ein. Ihrem Wert nach gleichen sie wissenschaftlichen Hypothesen, denen keine absolute Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden kann. Besonders häufig ist ihre Anwendung in der Theologie. Bei dieser Gelegenheit spricht R. allgemein über die Aufgaben der Philosophie in der Theologie (S. 156 ff.). Das Übernatürliche entzieht sich der Einordnung in die natürlichen Kategorien (S. 157). Daraus folgt, « daß der Ausdruck des Dogmas in den Begriffen einer Philosophie, die den irdischen Dingen zwar gerecht wird, weder erschöpfend noch überhaupt die einzig mögliche ist ». (Donc l'expression du dogme en fonction d'une philosophie supposée adéquate aux choses d'ici-bas, n'est ni épuisante, ni même la seule expression imaginable, S. 157). Auch in sich falsche philosophische Systeme können daher in der Theologie Verwendung finden (S. 158), denn es handelt sich für den Theologen ja nur darum ad cognoscendum fidei veritatem .... veras similitudines colligere (I. c. Gent. 8). « Ob es sich nun um materielle und bunte Bilder handelt, wie im eigentlichen Symbolismus, oder um logische Konstruktionen, wie im System, man hat es immer nur mit *Bildern* der Wahrheit zu tun » (S. 162). Soweit eine falsche Philosophie nur Gleichnisse, Symbole und Bilder bietet, die das Dogma verständlicher machen sollen, ist ihr Gebrauch in der Theologie jedenfalls gerechtfertigt. Was würde aber z. B. aus der Lehre von der Eucharistie, wenn man auf sie die Sätze der kartesianischen Philosophie über die Akzidentien schrankenlos anwenden wollte ? Hier kann man sich nicht mehr auf das Wort Pauli berufen : Unusquisque in suo sensu abundet (S. 158), das Glaubensgut selbst wäre in Gefahr. Es ist auch nicht richtig, was R. sagt, Thomas habe aus Liebe zum « System » einen Beweis des Dogmas von der direkten Anschauung Gottes im Himmel « simuliert » (S. 160). An den entsprechenden Stellen beweist Thomas stringent die *Möglichkeit* einer direkten Anschauung Gottes für die vernunftbegabten Geschöpfe, nie aber deren Tatsächlichkeit oder Notwendigkeit (z. B. I q. 12 a. 1 : utrum aliquis intellectus creatus *possit* videre essentiam Dei). Mit Recht betont dagegen R., daß der Beweisgang in dem berühmten Abschnitt des Compendium theologiae (c. 104), in dem Thomas die direkte Gotteserkenntnis als das Endziel der vernünftigen Geschöpfe dartut, einzig auf der Analyse des menschlichen Erkennens beruht, daß Offenbarung und Gnade dort mit keiner Silbe erwähnt werden. So kommt er zu dem Schluß : « die Potentia oboedientialis ist für den hl. Thomas nicht unabhängig von der potentia naturalis, sie ist die Natur selbst ». (S. 188 ; vgl. S. 38 : « es macht das Wesen des Intellektes aus, der unmittelbaren Anschauung Gottes teilhaftig werden zu können. »)

S. 193, Anm., nennt R. mit dem hl. Thomas die auf natürlichem Wege gewonnene Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Offenbarung eine « opinio fortificata rationibus ». In einem späteren Aufsatz (Rech. de science religieuse IV, 1913, S. 1-36) hat R. dieser Formel einen Sinn gegeben, der den Gedanken des hl. Thomas nicht wiedergibt. Danach käme

einer solchen Überzeugung nie volle Gewißheit zu, sondern nur Wahrscheinlichkeit ; eine klare Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung wird erst durch Erleuchtung der übernatürlichen Gnade möglich.

Im dritten Teil erklärt R. die Rolle des Erkennens für die moralischen Akte, die den Menschen zu seinem Endziel führen sollen. (L'intelligence et l'action humaine.) Weil das Erkennen das Höchste darstellt, muß auch das übernatürliche Endziel des Menschen im Erkennen bestehen (L' Intellectualisme comme philosophie religieuse) : als Religionsphilosoph glaubt Thomas Intellektualist sein zu müssen (S. XVIII).

Liebe zum Paradoxen und fühlbares Streben nach origineller Wiedergabe des traditionellen Lehrgutes erschweren nicht selten die Lektüre. Die zweite Auflage des Buches ist von P. de Grandmaison um eine kurze Lebensbeschreibung des 1915 gefallenen Verfassers und ein sehr sorgfältiges Register bereichert. Eine deutsche Übersetzung wäre im Interesse einer weiteren Verbreitung der thomistischen Philosophie sehr zu begrüßen.

In der Biographie Rousselots wird mehrfach auf sein Werk verwiesen. Die Hinweise sind leider teils fehlerhaft, teils ist in ihnen die Seitenzählung der ersten Auflage beibehalten. S. [XIV], Anm. 1 : p. 228 statt p. 240 ; S. [XVIII], Anm. 1 : p. XI statt p. 17-18 ; S. [XIX], Anm. 1 : p. V statt p. 94 ; S. [XXI], Anm. 2 : p. 89 statt p. 94 ; S. [XXII], Anm. 1 : p. 96 bis 107 statt p. 100-112 ; p. 108-132 statt p. 118-138 ; S. [XXIII], Anm. 1 : p. 62 statt p. 64.

2. *O. Habert* bietet eine Einführung in das Studium der Philosophie ; eine unvermittelte Berührung mit den Schriften des Aquinaten ist nach ihm für einen beginnenden Philosophiestudenten bei der heutigen Geistesverfassung nicht zu empfehlen, da meist erfolglos (S. 10). Seine Einführung sucht Vertrauen zur Verstandeserkenntnis, entgegen der modernen skeptischen Einstellung, zu wecken.

H. zeigt zunächst die Bedeutung, die der Philosophie gegenüber den anderen Wissenschaften zukommt. In großen Zügen wird dann eine Geschichte der philosophischen Grundgedanken gegeben. Dabei tritt zutage, wie im Laufe der Zeit, trotz der sich so viel widersprechenden Systeme ein bleibendes und wertvolles Gedankengut sich gesammelt hat.

Die sozialen und religiösen Gebräuche bei den ältesten Menschen (chap. IV : La préhistoire de la philosophie) sind mehr als grobe Verirrungen ; es liegen ihnen unvollkommene und unentwickelte Weltanschauungen zugrunde. Die Anfänge der Philosophie sind bei den Hindus und vorsokratischen Griechen zu suchen (chap. V). Es folgen die « großen griechischen Denker » (chap. VI) Sokrates, Plato und Aristoteles. Epikur und die Stoa werden in demselben Kapitel behandelt, obwohl weder die epikureische noch die stoische Schule einen jenen ebenbürtigen « großen Denker » aufzuweisen hat ; wohl haben beide Schulen eine weite Verbreitung erlangt.

Überaus reichhaltig ist das Kapitel über die moderne Philosophie (VIII) ; hier liegt der eigentliche Wert des Buches. H. zeigt eine umfassende Kenntnis der modernen Richtungen, und es gelingt ihm, sie im Verhältnis zur philosophia perennis zu werten. Das letzte Kapitel gibt eine ausführ-

liche Beurteilung der bedeutendsten zeitgenössischen Strömungen, mit denen der moderne Mensch notwendig sich auseinandersetzen muß: Materialismus, Evolutionismus, Pragmatismus und Dilettantismus. In vielen Stücken ist H. zu ausführlich; ebenso wirken störend einige Wiederholungen. Äußerungen, wie S. 435, die den letzten Krieg als philosophischen und gar als Religionskrieg darstellen, dürften allmählich verstummen. Préface (Le rôle de l'Intelligence), Introduction (L'Eveil de l'esprit), chap. I. (La Philosophie et les Sciences), könnten vorteilhaft zu einem einleitenden Kapitel zusammengezogen werden. Als Ganzes genommen, muß jedoch der Versuch H.'s als gelungen bezeichnet werden, eine den modernen Menschen ansprechende Einführung in die Philosophie als Vorbereitung zum Studium des hl. Thomas zu geben.

Abtei Coesfeld (Westf.). P. *Anselm Stolz* O. S. B.

E. Chiochetti: La filosofia di Benedetto Croce. 3. ed. Milano (Società editrice « Vita e pensiero ») (335 p.).

J. Ranft: Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Würzburg (Rita Verlag) 1924 (XI u. 151 u. VIII SS.).

Chiochetti gibt uns eine gründliche Analyse und kritische Beurteilung des bedeutendsten italienischen Geschichtsphilosophen seit Vico: Benedetto Croce. Croces geistesgeschichtliche Stellung wird klar gezeichnet; doch muß als empfindlicher Mangel die Nichtberücksichtigung der deutschen Neuhegelianer und überhaupt der modernen geschichtsphilosophischen Entwicklungstheoretiker gerügt werden.

Ranft hat den interessantesten Kopf des ausgehenden Mittelalters in seiner lehrgeschichtlichen Bedeutung zu erfassen gesucht. Nikolaus von Cusa hat bis jetzt noch keine befriedigende Gesamtdarstellung erhalten, die den Mann allseitig in seiner zeitgeschichtlichen Stellung würdigen könnte. Zu einer solchen Würdigung will Ranft einen Beitrag liefern. Die Arbeit verrät eine ausreichende Quellenbenützung. Leider hat der Verfasser in einer gewissen apologetischen Tendenz zu wenig unterschieden zwischen dem, was der Cusaner subjektiv lehren *wollte* und was er objektiv faktisch gelehrt hat. Auch der gefährlichen Terminologie des Cusaners gegenüber hat sich der Verfasser zu wenig kritisch verhalten. Wenn er gar den Satz aufstellt: « So ist auch der in der coincidentia oppositorum zutage tretende Gottesbegriff kein Grad von dem der Scholastik und der gesamten Theologie verschieden », so wird er heute bei katholischen wie protestantischen Philosophiehistorikern wenige finden, die einer solchen These zustimmen können. Würde der Verfasser die problemgeschichtlichen Auswirkungen der cusanischen Theologie etwas besser ins Auge gefaßt haben, dann hätte er wahrgenommen, daß diese Lehre, sei es durch Mißverständnis, sei es durch konsequentes Weiterdenken, zu irrtümlichen Auffassungen geführt hat. Nachdem Troeltsch der Lehre des Cusaners von der coincidentia oppositorum eine ganz besondere Bedeutung in der Ideengeschichte des Abendlandes zumißt und sie mit dem lutherischen Gottesbegriff in Beziehung bringt, hätte zum mindesten das durch Troeltsch

aufgeworfene Problem eine historisch-kritische Prüfung erfahren dürfen. Gar nicht überzeugend und ganz unbefriedigend aber hat der Verfasser die Frage nach der Stellung des Cusaners zum Nominalismus zu lösen versucht.

Dr. *Spieß.*

F. Imle : Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. Paderborn (Ferdinad Schöningh), 1927. (287 S.)

Daß der geistige Lebensweg des großen romantischen Konvertiten hier, zum erstenmal seit der unzureichenden Biographie Feuchterslebens in der zweiten Ausgabe der sämtlichen Werke, eine einläßliche Darstellung gefunden hat, die beiden Lebenshälften gerecht wird, ist lebhaft zu begrüßen. Das Buch gibt zunächst eine knappe « Übersicht über Friedrich Schlegels Leben und Wirken ». Der erste Hauptteil behandelt dann den « philosophischen Werdegang bis zur Jahrhundertwende ». Der eklektische Charakter seines Denkens, die grundlegende Bedeutung von Kants Kritizismus darin, die weitertreibende von platonischen und Fichte'schen Denkmotiven, sowie gewisse positivistische Ansätze, werden unter Verwendung zahlreicher Zitate aus den Jugendschriften erörtert. Im zweiten Hauptteil verfolgt die Verfasserin, wie sich im Nichtgenügen am Kritizismus, im sehnsüchtigen Schweifen durch Gegebenheiten der Kunst, durch die griechische und orientalische Philosophie, durch Spinozismus und pantheistischen Mystizismus [1], durch indische Kultur und durch mittelalterliche Scholastik die allmähliche Wendung « vom Neuheidentum zum Katholizismus » vollzieht. Einer Kennzeichnung der « Reifeperiode » gilt der dritte Hauptteil. Die neue Stellung Schlegels zu den verschiedenen philosophischen Richtungen, seine eigenen spekulativen Gedanken über Gotteserkenntnis, Gottes Wesen und Wirken werden dargetan und die Ausführungen der wichtigen Altersschriften « Signatur des Zeitalters », « Philosophie der Sprache und des Wortes », « Philosophie der Geschichte » zusammenfassend wiedergegeben.

In der « resümierenden » Wiedergabe, wie sich Verfasserin einmal selbst ausdrückt, liegt das große Verdienst ihres warmherzig geschriebenen Buches. Daß es zu erneuter Beschäftigung mit Schlegel katholischerseits anrege, wäre sehr zu wünschen. Aber nicht nur in dem erbaulichen Sinn, in dem Verf. den « Fall » Schlegel vornehmlich betrachtet. Und damit komme ich auf den sehr ernstlichen Wunsch, den sie unerfüllt gelassen hat. Nicht

[1] Über J. Böhme und seine Bedeutung für die Romantik ist Imle schlecht unterrichtet ; sie bezeichnet ihn S. 93 als « spätmittelalterlichen Mystiker », als « pantheisierenden Katholiken » ; die ganze neuere Forschung über den Schwenkfeldianismus des XVI., den Franckenbergkreis des XVII. Jahrhunderts in Schlesien, das Buch H. Bornkamms über « Luther und Böhme » (1925), sowie desselben Forschungsbericht « Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum » (1926) ist ihr offenbar unbekannt geblieben. Ich erwähne das, weil eben dieser Kreis protestantischer Spiritualisten, aus dem ja auch Angelus Silesius hervorgegangen ist, für die romantische Religiosität eine große Bedeutung hat.

nur, daß es ihren Ausführungen an gedanklicher Präzision gebricht. Viel entscheidender ist, daß sie nicht über Begriffe verfügt, mit denen die geistige Eigenart ihres Helden gefaßt werden könnte. Denn er ist kein systematischer Philosoph. Das hat Imle freilich bemerkt, Aber sie mißt ihn doch an diesem Maßstab und sieht nicht, daß Fr. Schlegel, auf Herders Schultern stehend, einer der frühesten « Geistesgeschichtler » im modernen Sinn ist. Bezeichnend, daß Herders Name keinmal in dem ganzen Buch fällt. Ebenso bezeichnend, daß bei Berührung des Verhältnisses Schlegel-Hegel der ungewöhnlich heftige Angriff in Hegels « Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte » unerwähnt bleibt. Bezeichnend vor allem, daß Schlegels Bemühungen um die geschichtliche Welt stets als « Geschichtsphilosophie » bezeichnet werden. Das ist mit Schlegels eigener Terminologie nicht zu rechtfertigen. Denn Schlegel fand allerdings noch keinen andern Ausdruck, was er aber wirklich trieb, war der Versuch einer Grundlegung der Geistesgeschichte im Licht der kirchlichen Glaubenslehre. Und gerade darin besteht die *außerordentliche grundsätzliche Bedeutung Fr. Schlegels für die Gegenwart.*

Man weiß, daß die gegenwärtige Neuorientierung der sämtlichen historischen Einzelwissenschaften im Durchbruch einer geistesgeschichtlichen Grundhaltung besteht. Es ist auch sattsam bekannt, wie diese Wendung vielerorts eine weitgehende Aufgeschlossenheit für katholische Erscheinungen der Geschichte heraufgeführt hat. Aber diese Aufgeschlossenheit bleibt einigermaßen illusorisch. Denn die neue Wendung ist im wesentlichen eine Hegel-Renaissance innerhalb der Einzelwissenschaften ; d. h. eine umbildende Hegel-Renaissance, hervorgerufen in erster Linie durch Dilthey. Die jüngst erschienene Rezension von Diltheys « Schriften, Bd. VII », in der Deutschen Literaturzeitung (Sp. 2143/51), die auch die einschlagenden Fäden der Phänomenologie berücksichtigt (auch Spranger wäre zu erwähnen gewesen), gibt ein gutes Bild von der tatsächlichen Lage. Und das Erscheinen dieser Dilthey-Bände ist keine fachphilosophische Angelegenheit mehr, sondern ein Ereignis für sämtliche Geisteswissenschaftler. Symptomatisch ist denn auch die Neubegründung des « Philosophischen Anzeigers » « für Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften », in dem u. a. die Fragen historischer Begriffsbildung lebhaft erörtert werden.

Im Zusammenhang dieser Bewegungen, deren Auswirkung auf die Einzelwissenschaften und damit auf die Gestaltung des gesamten Geisteslebens noch gar nicht abzusehen sind, muß Fr. Schlegel als der einsame Antipode Hegels gewürdigt werden. Aus der gleichen geistigen Situation heraus, wie Hegel, hat er um das Verständnis des geschichtlichen Bereichs gerungen, aber anders als jener strebte er, die kritizistisch konstruktiven Denkformen zu überwinden und der Objektivität der göttlichen Schöpfung, der Offenbarung und Erlösung dabei gerecht zu werden. Daß der einsame Sucher schon Vollendetes geleistet habe, soll keineswegs behauptet werden ; was er zu überwinden hatte, geht u. a. aus den historischen Partien von K. Eschweilers « Zwei Wege der neueren Theologie » hervor. Aber daß sich bei ihm bedeutsame Ansätze finden lassen, ist unleugbar, und man

braucht wohl nicht einmal selbst Historiker zu sein, um die praktische Gegenwartsbedeutung dieser Tatsache gebührend zu würdigen.

Das alles hat Imle anscheinend gar nicht bemerkt. Sie hat sich überdies die umfassende neue Grundlage nicht zunutze gemacht, die der heutige Führer der Schlegelforschung, Josef Körner, für alle künftige Arbeit auf diesem Gebiet erstellt hat in seiner kommentierten Ausgabe der « Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel » (1926). Auch Körners wichtiges Buch « Romantiker und Klassiker », Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe (1924), sowie seine reich kommentierte Ausgabe « A. W. und Fr. Schlegel im Briefwechsel mit Goethe » (1925) sind von ihr nicht einmal in der Literaturübersicht berücksichtigt. So hat sie die Größe ihrer Aufgabe verfehlt. Denn schließlich läge wissenschaftlich nicht allzuviel daran, daß die Entwicklung eines geistreichen Konvertiten um 1800 erschlossen würde. Von erheblichem, wissenschaftlichem Belang wäre es dagegen, Fr. Schlegels Lebenswerk als Anbahnung einer katholischen Geistesgeschichte zu erforschen. Drei Aufgabenreihen wären da vornehmlich zu lösen. Einmal müßte — was Imle gar nicht erreicht hat — die geistige Struktur des jungen Schlegels in ihrer merkwürdigen Schichtung rationalistischer, irrationalistischer, affektiver Bestände aufgedeckt und auf ihre Keimkraft für die spätere Entwicklung bestimmt werden. Dann wäre mit völliger Beherrschung der geistigen Strömungen um 1800 — wie sie Imle abgeht — die für die Zeit ja geradezu symptomatische Erschließung der übernatürlichen Wirklichkeit zu verfolgen, soweit sie sich in den natürlichen Geschehniszusammenhängen fassen läßt, wobei Raum zu lassen wäre für die Gnadenführung dieses Lebens — denn sowohl die Absicht einer erschöpfenden natürlich-kausalen Erklärung, als auch thetische Aussagen über übernatürliche Einwirkungen wären hier methodisch verfehlt. — Endlich wäre der geistesgeschichtliche Ertrag von Schlegels Lebenswerk als Gegenseite seines jugendlichen Eklektizismus geschlossen herauszustellen, in Beziehung zur gegenwärtigen Lage der Geisteswissenschaften zu setzen und kritisch zu würdigen.

Das vorliegende Buch hat sich diese Aufgabe nicht gestellt, und seine Verdienste wurden bereits anerkannt. Daß es die Möglichkeit dieser Aufgabe nicht einmal gesehen hat, mußte in einer wissenschaftlichen Besprechung nachdrücklich hervorgehoben werden. Denn gerade dies erste zusammenfassende Buch beschwört durch seine ganze Anlage die Gefahr herauf, daß der « Fall Schlegel » wieder auf ein wissenschaftlich totes Geleise geschoben wird. Es darf aber gerade heute nicht verschleiert werden, daß Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus » das materielle Problem einer Geistesgeschichte des XIX. Jahrhunderts in sich trägt und das methodische Problem des Verhältnisses zwischen Katholizismus und Geisteswissenschaften in der Gegenwart. Der Ernst namentlich dieses zweiten Problems vermag, so hoffe ich wenigstens, Umfang und Maßstab der Besprechung zu rechtfertigen.

Freiburg (Schweiz). *Günther Müller.*

Religionsgeschichtliche Literatur.

Ch. F. Jean : Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens. Paris (Paul Geuthner) 1925 (176 p.).

L. Dürr : Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten. Düsseldorf (Schwann) 1926 (VII und 176 S.).

H. Haas : Bilderatlas zur Religionsgeschichte. 7.-11. Lieferung. Erlangen und Leipzig (Deichertsche Verlagsbuchhandlung) 1925–1926.

Bertholet : Die gegenwärtige Gestalt des Islams. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1926 (39 S.).

R. Tschudi : Das Chalifat. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1926. (29 S.)

R. Wilhelm : Lao-Tse und der Taoismus. Stuttgart (Frommans Verlag) 1925 (172 S.).

P. Karge : Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgeschichtliche Studien. 2. Aufl. mit 67 Abbildungen und einer Karte. Paderborn (Schöningh) 1925 (755 S.).

E. Vatter : Religiöse Plastik der Naturvölker. Frankfurt a. M. (Frankfurter Verlagsanstalt A.-G.) 1926 (193 S.).

In seiner Arbeit « The doctrine of sin in the Babylonien religion » hatte Morgenstern die Theorie aufgestellt, daß am Anfang die Religion als ein Verhältnis zwischen Gott und Menschen aufgefaßt wurde, das in der Pflicht bestand, den Göttern ein Opfer darzubringen, um sich ihrer Gunst zu erfreuen. Weil aber nach dieser primitiven Religion die Götter sich nicht um die Beziehungen von Mensch zu Mensch interessierten, so hätte sich die Moral erst spät mit der Religion verbunden. Dieser Hypothese gegenüber führt *Jean* mit glänzendem Erfolg den Nachweis, daß die Sünde nach der Auffassung der Assyrer und Babylonier in einer *moralischen* Unordnung besteht. Jean legt uns zuerst die Auffassung der babylonischen Religion vom Zustand des Sünders dar ; dann verbreitet er sich einläßlich über die Dämonenlehre. Ein weiterer Abschnitt ist der interessanten Frage der Stellung zu Krankheit und Leiden gewidmet, die bei den Babyloniern in die engste Beziehung zur Sünde gebracht werden. Dann werden uns an Hand wichtiger Texte die verschiedenen Gattungen der Sünde in der babylonischen Lehre vor Augen geführt : Sünden gegen die Götter, Sünden gegen die Menschen, Sünden in Vernachlässigung der Familienpflichten, Sünden durch Versäumnis sozialer Aufgaben, Sünden gegen die Selbstachtung. Der zweite Teil der Untersuchung ist der Frage der Befreiung von der Sünde gewidmet ; er behandelt die Bußakte des Sünders und die Stellung des Priesters im Ritus der Sündentilgung. Die gewissenhafte und genaue Untersuchung von Jean hat nicht bloß für die Assyrologie, sondern auch für die Religionsgeschichte im allgemeinen und vor allem für die Apologetik eine große Bedeutung rücksichtlich der Entstehung des menschlichen Sündenbegriffs und der damit zusammenhängenden Frage nach dem Ursprung des menschlichen Gewissens.

Eine gleich gediegene Arbeit hat uns *Dürr* aus dem Gebiete der alttestamentlichen Religionsgeschichte geschenkt, der in seiner prächtigen Monographie über « das Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten » die geistesgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Prophetentums behandelt. Zunächst legt der Autor das Wesen und die Aufgaben der Propheten im allgemeinen dar, erklärt dann gut und klar die Stellung der Prophetie in der israelitischen und in der allgemeinen Religionsgeschichte. Die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Prophetentums wird vortrefflich aufgezeigt, die Stellung zum ekstatischen Prophetentum wird erörtert und auch die Frage nach der Eigenart der prophetischen Individualität berücksichtigt. In der Darlegung der historischen Aufgaben der Propheten unterscheidet der Verfasser naturgemäß die vorexilische und die nachexilische Prophetie. Die vorexilischen Propheten erscheinen als Erneuerer und Reformatoren des Volkes ; sie haben das Volk zur Treue im Bunde mit Jahwe zu ermahnen ; darum gilt ihr Kampf den fremden Göttern und dem kanaanitischen Synkretismus. Weil aber der Bund mit Jahwe zugleich ein sittlich verpflichtender war, deshalb hatten die Propheten auch eine *moralische* Aufgabe. Zugleich aber trat das jüdische Volk mit seinen Nachbarvölkern in eine politische Beziehung und die Bündnisse mit auswärtigen Mächten brachten die Gefahr des Synkretismus, gegen welchen die Propheten mit aller Kraft anzukämpfen hatten. Daher mußten die Propheten notwendigerweise auch eine bedeutsame politische Stellung erlangen. Mit der Darstellung der Psychologie des vorexilischen und des nachexilischen Prophetentums schließt der erste allgemeine Teil ab. Der zweite Teil, der unter dem Titel « Leuchtende Einzelgestalten » das Wirken der klassischen Propheten im einzelnen behandelt, bietet nicht bloß dem Exegeten und Religionshistoriker viele Anregungen, sondern ist vor allem auch dem Seelsorgsklerus zum Studium und zur Vorbereitung von Predigten über die Propheten zu empfehlen.

Ein prächtiges Hilfsmittel für den Unterricht wie für die private Ausbildung in der Religionsgeschichte ist uns gegeben in dem « *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* », den der Leipziger Religionshistoriker *Hans Haas* herausgibt. Jeder Bildsammlung eines geschlossenen Religionskomplexes geht eine gute kulturhistorische und religionsgeschichtliche Einführung voraus, die das vorgeführte Bildmaterial erklärt. In der 7. Lieferung führt uns *Georg Karo* in die Religion des ägäischen Kreises ein und macht uns bekannt mit den Kultstätten und Kultgegenständen des neolithischen und des minoisch-mykenischen Zeitalters. Lehrreich ist vor allem die 8. Lieferung, wo uns *Hans Haas* ein glänzend kommentiertes Bildmaterial über die Religion der Ainu gibt. Großes Interesse verdient auch die 9.-11. Lieferung, wo *Johannes Leipoldt* mit vorzüglichem Illustrationsmaterial und einer gediegenen Einführung sich über die Religionen in der Umwelt des Urchristentums verbreitet. Leider ist die Wiedergabe der Bilder meist nicht von der wünschbaren Klarheit, Deutlichkeit und Schärfe, und wenn die wertvolle Sammlung ihrem Zweck gerecht werden will, muß der Verlag hier unbedingt eine Verbesserung erstreben.

Bertholet geht den Neugestaltungen des Islams nach, indem er an

Hand dieser Umformungen zeigen will, daß im Mohammedanismus wieder frisch pulsierendes Leben strömt, das ihm wieder einen neuen Impuls zur Weltreligion zu geben vermöge. Die Arbeit vermag in dieser Hinsicht in keiner Weise zu überzeugen und hat ihren Zweck nicht erreicht. Die Umformungen von denen der Verfasser spricht, sind teilweise schon uralt oder sind ganz örtlich beschränkt. Daß der Islam solche Variationen nach Zeit und Ort erfahren hat, ist eine Binsenwahrheit. Von der modernen Krisis des Mohammedanismus auf dem Gebiete des Geisteslebens weiß der Verfasser nichts zu berichten.

Rudolf Tschudi versucht in einem kurzen Abriß die Institution des Chalifates durch die ganze islamische Geschichte zu verfolgen. Nach einem Überblick über die Entwicklung des Chalifenreiches in den ersten Jahrhunderten bespricht der Verfasser die staatsrechtliche Lehre von der Stellvertretung des Gesandten Gottes in der politischen Leitung der mohammedanischen Gemeinde. Die Machtlosigkeit der späteren Bagdader Chalifen hat die Bildung von Gegenchalifaten begünstigt und zugleich zu einer Vergeistlichung des Chalifates geführt, die aber von der Theorie stets abgelehnt wurde. Alsdann befaßt sich der Verfasser mit den grundlegenden Forschungen des Russen Barthold über die Umwandlung der Chalifatsvorstellung in der Mongolenzeit, die Entstehung des osmannischen Chalifates und dessen Umwertung in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. Mit der Darlegung der Gründe, die im März 1924 zur Abschaffung des Chalifates führten, der Frage der Wiederaufrichtung und der Möglichkeit der Fortdauer des Islams ohne Chalifat schließt der Verfasser seine lehrreiche Darstellung ab.

Ein vorzügliches Buch hat uns wieder der berühmte Sinologe *Wilhelm* über Lao-Tse geschenkt. Kung-futse und Lao-Tse sind die beiden Pole chinesischen Denkens. Während Kung-futse mit seiner Nützlichkeitsethik den beherrschenden Einfluß gewonnen hat, darf der weniger bekannte Lao-Tse mit seiner Naturmystik den Ruhm der größeren geistigen Tiefe für sich beanspruchen. Die Monographie Wilhelms ist die beste, die uns bis jetzt über Lao-Tse geboten wurde. Lao-Tses Werk und seine geistesgeschichtliche Bedeutung ist ausgezeichnet zusammengefaßt und charakterisiert. Vielleicht hat der Verfasser Lao-Tse und die späteren Taoisten in eine allzu enge Beziehung gebracht. Die späteren Taoisten haben oft mit dem Geiste Lao-Tses nicht mehr viel gemein und Lao-Tses Naturmystik ist doch prinzipiell verschieden vom geomantischen Aberglauben neuerer Richtungen.

Das monumentale Werk *Paul Karges* über die vorgeschichtliche Kultur Palästinas ist nicht bloß deshalb von weittragendster Bedeutung, weil es ein bisher verstreut liegendes, weitschichtiges Material gesammelt hat, sondern vor allem auch persönliche Forschungen verwertet. Der Verfasser erschöpft seinen Stoff in zehn Kapiteln. Das erste einführende Kapitel bespricht die Reminiszenzen an die Steinzeit, die uns im Alten Testament begegnen und referiert sehr gediegen über die Geschichte der steinzeitlichen Forschung in Palästina. Kapitel II erörtert die geologischen Vorbedingungen für das Auftreten des Menschen in Palästina. Weil das

Buch für Theologen und nicht nur für Fachleute der Archäologie geschrieben ist, finden wir es ganz am Platze, daß die Darbietung des Stoffes in einer ausführlichen und breiten Weise erfolgt. Das III. Kapitel eröffnet die systematische Darstellung mit der Behandlung des Altpaläolithikums in Palästina und Phönizien. Kapitel IV befaßt sich mit dem Jungpaläolithikum, das in Palästina einige vorzügliche Fundstellen aufzuweisen hat. Im Kap. V versucht der Verfasser die Fragen zu lösen, warum Palästina mit Nordafrika und Italien kein Solutréen und vor allem kein Magdalénien kennt. Er sieht den Grund dieses Ausfalles darin, daß ein günstiges Klima in der letzten Eiszeit eine raschere Kulturentwicklung und einen schnelleren kulturellen Aufstieg ermöglichte. Während Kap. VI und VII vom bisher Gebotenen das Ergebnis resumieren, bietet uns Kap. VIII einen höchst wertvollen und interessanten Überblick über die palästinensische Keramik des Neolithikums und der frühen Bronzezeit. Das Kap. IX verbreitet sich über die archäologische Topographie des Westufers des Genesarethsees, wo der Verfasser die Höhlen und megalithischen Bauwerke, vor allem die Dolmen, gründlich untersucht hat. Das weitschichtige X. Kap. behandelt die palästinensische Megalithkultur. Dieses ungeheuer reichhaltige Kapitel bietet vor allem im 5. Abschnitt lehrreiche Gesichtspunkte, wo die Bedeutung der palästinensischen Dolmen besprochen wird. Der Verfasser erklärt die Dolmen als Totenhaus und erörtert mit reichem ethnographischem Material einläßlich den religionsgeschichtlichen Grund der Schalenvertiefungen in den Dolmen, die auf die Auffassung zurückzuführen sind, daß die Toten großen Durst leiden und durch Trinkspenden erquickt werden müssen. Schließlich kommt der Verfasser auf die Frage nach den Erbauern der palästinensischen Dolmen zu sprechen. Die Palästinenser wiesen diese megalithischen Bauten den Rephaim, einem Riesengeschlechte zu. Die tatsächlichen Dolmenerbauer sieht Karge in halbansässigen Hirtenvölkern des Ostjordanlandes. Das Studium des glänzenden Werkes von Paul Karge wird mit voller geistiger Befriedigung und einer bedeutenden Erweiterung des wissenschaftlichen Gesichtskreises belohnt.

Ernst Vatter's « Religiöse Plastik der Naturvölker » muß als sehr gediegene wissenschaftliche Leistung beurteilt werden. Eine vorzügliche Einführung macht uns mit der Forschungsgeschichte der primitiven Plastik bekannt. Vor allem aber sei auf das interessante einleitende Kapitel aufmerksam gemacht, das sich über den Begriff Naturvolk, Primitivität und Kulturtypus verbreitet. Gegenüber früheren Forschungen, die in oberflächlicher Weise sofort bei der Hand waren, absolute Grenzen zwischen Naturvölkern und Kulturvölkern zu finden, zeichnet sich der Verfasser durch eine wohltuende Zurückhaltung und sachliche Abwägung aus. So möchten wir allem folgendes Geständnis des Verfassers hervorheben : « Den Glauben an einen Gott, die monogame Ehe, zwei Kulturelemente, in denen wir lange Zeit den krönenden Abschluß religiöser und sozialer Entwicklung sehen zu dürfen glaubten, finden wir schon bei sehr primitiven Völkern. In der bildenden Kunst der nordwest-amerikanischen Indianer, die keinerlei Bodenbau treiben, bloße Fischer, Jäger und Sammler sind, werden wir einen Höhepunkt der Monumentalplastik kennen lernen. Oder ein anderes

Beispiel: die Feuerländer der Südspitze Südamerikas galten seit Darwin als eines der tiefststehenden Völker, als völlig religionslos und jeder geistigen Regung unfähig. In der Tat ist ihre Wirtschaft und Lebensführung außerordentlich armselig, « primitiv », aber wie die jüngsten Forschungen Gusindes und Koppers' gezeigt haben, ist ihre Religion ein unverkennbarer originaler Monotheismus, und das Wörterbuch, das der Missionär Bridges beim Stamm der Yagan zusammengestellt hat, umfaßt nicht weniger als 32,000 Wörter! Was besagt angesichts einer solchen Diskrepanz zwischen der materiellen und geistigen Kultur eines Volkes seine Kennzeichnung als « primitiv » ? » (S. 17.)

Vatter scheint dann die Unterscheidung von Danzel zwischen homo divinans und homo faber annehmen zu wollen. Aber auch diese Unterscheidung ist durchaus unzureichend; eine absolute Scheidung läßt sich nun einmal nicht vollziehen, und es wird das fragliche Problem weit besser gelöst, wenn übereinander sich erhebende Kulturkreise mit jeweilen relativen Kulturwerten unterschieden werden. Bemerkenswert ist die Feststellung des Verfassers, daß die Polarität zweier Kulturtypen der primitiven Welt, des vaterrechtlichen und des mutterrechtlichen Typs sich auch in der Kunst wiederspiegle. Die figürliche Plastik gehöre überwiegend den mutterrechtlichen Kulturen an und diese Plastik ist eindeutig religiös bestimmt. Die vaterrechtliche Kultur ist ärmer an plastischen Erzeugnissen, und wo auf diesem Boden religiöse Plastik entstanden ist, war die totemistische Basis ausschlaggebend. Unbefriedigend sind die Aufstellungen des Verfassers über die psychischen Grundlagen der religiösen Plastik bei den Primitiven. Mit der Aufstellung einer prälogischen Denkungsart hat er sehr wenig erklärt. Er scheint auch das Verhältnis von Gefühl und Verstand gar nicht klar zu erfassen. Wir möchten bei dieser Gelegenheit auf die sehr interessanten Ausführungen von P. Lindworski « Die Primitiven und das kausale Denken » aufmerksam machen, wo Lindworski zeigt, daß die logische Struktur des primitiven Denkens dieselbe ist wie die des Kulturmenschen: « . . . Wie ich aus meiner experimentellen Erfahrung versichern kann, ist er selbst bei dem akademisch Gebildeten, ja bei dem philosophisch geschulten Universitätslehrer im praktischen Leben so primitiv, wie er primitiver nicht gedacht werden kann. Ich glaube, kein Ethnologe wird Bedenken tragen, solch primitive Gedankenführung auch einem Urmenschen zuzutrauen .... » (S. 67). « Wir kommen sonach zu unserem Hauptergebnis: Das kausale Denken des Primitiven ist rückständig wie das der Kinder, und es ist eigenartig, insbesondere ist es mystisch. Rückständigkeit und Eigenart erklärt sich im Hinblick auf die Ergebnisse der experimentellen Denkforschung vollständig aus zwei Faktoren, nämlich aus der Veranlagung zu einem völlig korrekten Denken einerseits, aus der großen Unkenntnis der im Naturgeschehen wirksamen zahllosen Bedingungen anderseits. » (Lindworski, a. a. O. S. 72, Internationale Woche für Religions-Ethnologie, IV. Tagung, Mailand, 17.–25. Sept. 1925. Paris 1926, Verlag Geuthner.) Wenn wir uns mit der psychologischen Grundlegung des Verfassers nicht einverstanden erklären können, müssen wir seinen Ausführungen über den primitiven Künstler, über Material, Werkzeug und Technik uneingeschränkte

Anerkennung zollen. Der Hauptwert der Arbeit aber liegt in dem materiellen Teil, wo die plastischen Erzeugnisse, von denen vortreffliche Illustrationen uns Proben geben, in ihrer religiösen Bedeutung kritisch erläutert werden. In lobenswerter Weise hat der Verfasser auch versucht, Stilprovinzen feststellen zu können; wenn es sich dabei natürlich nur um einen Versuch handeln kann, so ist ein solcher Vorstoß doch mit Freuden zu begrüßen.

Dr. *Spieß*.

Ethik.

O. Renz: Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts. Luzern (Räber), 1927.

Unter diesem etwas zu weiten Titel gibt der Verfasser einen Lösungsversuch der *Lohnfrage*. Dieser liegt wesentlich in der Unterscheidung folgender zweier Fragen: Was ist dem (unselbständigen) Arbeiter auf Grund des Arbeits-(Lohn-Dienst-)*vertrages* geschuldet, und was gebührt ihm auf Grund des Dienst*verhältnisses*, das zwar eine Wirkung des Vertrages ist, dessen Eigenart aber durch das Naturrecht bestimmt wird? (S. 78).

Der Verf. untersucht daher zuerst die Natur des *Arbeitsvertrages*. Das, was der Arbeiter in demselben offeriert, ist nicht seine *Person*, auch nicht seine *Arbeitskraft*, die von der Person untrennbar ist, noch das *Arbeitsprodukt*, da wir in diesem Falle ja einen *Werkvertrag* hätten, bei dem der Arbeiter selbständiger Produzent bleibt, sondern das, was der Arbeiter zur Verfügung stellt, ist seine *Tätigkeit*, seine *Arbeit* (S.31). Mit Recht betont der Verf. die eigenatrige Natur des Arbeitsvertrages und tadelt es, daß viele Moralisten in zu starker Anlehnung an das römische Recht den Arbeitsvertrag unter den Oberbegriff der *Miete* subsumieren (S. 33).

Der Lohn, auf den nun der Arbeiter auf Grund des Vertrages ein Forderungsrecht hat, bestimmt sich nach seinem *Tauschwert*. Dieser wird wesentlich durch die allgemeine *Schätzung* bestimmt. Der Verf. zeigt nun, daß ein *genügender* Tauschlohn, d. h. ein solcher zur Erhaltung des Arbeiters und seiner eventuellen Familie, sich praktisch nicht erzielen läßt (S. 40-62). Er bekämpft hier (S. 40-42) den gesetzlichen *Minimallohn*. Kein einziger Staat hat den *Weltmarkt der Arbeit* und die allgemeine *Schätzung* derselben in seiner Gewalt, so daß er die Arbeitspreise hochhalten könnte, ohne daß sie auf indirektem Wege (infolge einsetzender Teuerung) illusorisch gemacht werden könnten. Ferner weist der Verfasser den sogenannten absoluten Familienlohn zurück, d. h. einen solchen, der für die Erhaltung einer *normalen* oder *gewöhnlichen* Familie (2-4 Kinder) hinreicht. Er bezeichnet es als einen großen Irrtum, einen derartigen Lohn als ein Forderungsrecht des Arbeiters zu bezeichnen. In der Tat, da das Natur*recht* (im Unterschied vom Natur*gesetz*) immer konkret und partikulär ist und daher einen wechselnden Charakter hat, ist nicht einzusehen, warum wohl der Arbeiter mit vier und nicht derjenige mit sechs Kindern einen Anspruch auf einen genügenden Familienunterhalt besitzt, und der *kinderlose* Arbeiter gegenüber dem verheirateten mit Familie so sehr im Vorteile sein soll. Der absolute Familienlohn bietet gerade den

kinderreichen Familien keine Hilfe (S. 47), fordert von diesen Frauen- und Kinderarbeit (S. 48), kann der allgemeinen Wertschätzung der Arbeit widersprechen und ungerecht werden, und führt, da es sich ja um ein *Forderungsrecht* handeln soll, zu unmöglichen Forderungen in bezug auf die Restitution (S. 48-52). Der Verf. kommt schließlich zur Folgerung, daß die Lohnfrage im Forderungsrecht ihre vollkommene Lösung *nicht* finde (S. 59-62).

Zu einer solchen gelangen wir nach dem Verf. erst, wenn wir das *Dienstverhältnis*, in das der Arbeiter durch den Vertrag eintritt, ins Auge fassen.

Der Arbeiter stellt durch den Arbeitsvertrag seine Arbeit dem Vertragsgegner dauernd zur Verfügung. Die Arbeit ist jedoch mit den Persönlichkeitsrechten desselben enge und vielfach untrennbar verknüpft. Der Arbeiter kann durch die Arbeit und bei der Arbeit seine Persönlichkeitsrechte nicht mehr selbst hinreichend realisieren. Der Gegenkontrahent muß also für die Persönlichkeitsrechte des Arbeiters sorgen ; er muß ihn zum notwendigen Lebensziel führen. So bildet sich also *neben dem Vertragsverhältnis* aus der Natur der Sache, selbst zwischen dem Gegenkontrahenten und dem Arbeiter, ein Verhältnis der Fürsorge und Autorität (S. 77 ff.). Diese erstreckt sich auch auf den genügenden Arbeitslohn. Dieser aus der Fürsorge des Herrn für den Arbeiter (nicht für die *Familie* des Arbeiters) fließende Lohn heißt *Fürsorgelohn* (S. 120). Der Arbeiter hat auf ihn ein Persönlichkeits-, aber kein Forderungs- oder Obligationenrecht, da er ja vom Vertrag und vom Willen der Vertragschließenden unabhängig ist. Deshalb entsteht aus der Nichtzahlung desselben auch keine *Restitutionspflicht* von seiten des Herrn, soweit nicht ein dadurch entstandener Schaden gutzumachen ist. Ebenso kann aus dem nämlichen Grunde der Fürsorgelohn durch den *Richter* erzwungen werden. Damit aber der Arbeiter in seinem Persönlichkeitsrecht nicht verletzt werde, sollten unbedingt durch den Staat die höheren Instanzen der Fürsorge geschaffen werden, wie sie ja in dem Rundschreiben « Rerum novarum » angeregt werden.

Damit glauben wir die Ansicht des Verf. im Umriß skizziert zu haben. Wir wagen es nicht, in dieser so schwierigen Frage ein definitives Urteil abzugeben. Im negativen Teil seiner Ausführungen, besonders in der Widerlegung der Theorie vom « absoluten Familienlohn », glauben wir dem Verf. Recht geben zu sollen. Daß der positiven Begründung Schwierigkeiten entgegenstehen, dürfte sich der Verf. selbst nicht verhehlen. Bekanntlich hat eine Reihe von katholischen Soziologen, wie P. Albert Weiß, von Vogelsang, Ratzinger, W. Klopp u. a., die hier verteidigte Auffassung des Arbeitsvertrages abgelehnt, und denselben nach Art eines Gesellschaftsvertrages zwischen Unternehmer und Arbeiter aufgefaßt, sodaß dem Arbeiter, der ja Mitursache des Produktes ist, ein aliquoter Teil am Reingewinn zukommt. P. Weiß sucht in seiner Schrift « Die Gesetze für Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn » (Herder, 1884) die mathematischen Formeln ausfindig zu machen, nach welchen der den Arbeitern gebührende Gewinnsteil errechnet werden kann. Es ist schade, daß der Verf. sich mit dieser Ansicht nicht auseinandersetzt. Praktisch dürfte vor allem die Anerkennung des Autoritäts- und Fürsorgeverhältnisses des Unternehmers zum Arbeiter auf den Widerstand des letzteren stoßen,

der darin eine Bevormundung erblicken wird, die ihm bei der heutigen geistigen Einstellung der meisten Arbeiter unerträglich erscheint. Trotzdem ist es ein Verdienst des Verf., das so schwierige Lohnproblem wieder mit Ernst in Angriff genommen, und vor allem durch Hinweis auf wissenschaftlich unhaltbare Aufstellungen gefördert zu haben.

Graz. P. *Hyacinth Amschl* O. P.

O. Schilling: Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII. Köln (Bachem) 1925 (188 SS.).

Das neueste Buch Schillings reiht sich würdig an seine früheren glänzenden sozialwissenschaftlichen Arbeiten. Mit gründlicher Quellenkenntnis verbindet der Verfasser die Ordnung und Darstellung einer übersichtlichen und gediegenen Systematik. Im ersten Abschnitt stellt er Leos XIII. Lehre vom Gesetz dar; der zweite Abschnitt bringt die Lehre von der Ehe und der Familie; der dritte Abschnitt verbreitet sich in einer sehr tiefen Abhandlung über Leos Staatslehre, während der vierte uns eingehend mit dessen Soziallehre vertraut macht. Schilling bemüht sich aber nicht nur um eine genaue Darstellung der Lehre des sozialen Papstes, sondern er knüpft auch die geistigen Verbindungsfäden, die von Leo XIII. zu Thomas von Aquin und Augustinus zurückgehen. Einen Mangel hat das prächtige Buch: es fehlt ihm die Inhaltsangabe. Schillings Arbeiten haben für die katholische Wissenschaft eine ganz entscheidende Bedeutung; es sind solide Bausteine für ein Gebäude, das noch zu bauen ist. Schon vieles ist geleistet. Die Sozialtheorie Antonin's von Florenz wartet noch auf einen Bearbeiter; dann könnte ein Sozialwissenschaftler allmählich daran gehen, das Gegenstück zu Troeltsch's Soziallehren der christlichen Kirchen, die Geschichte der Soziallehre der katholischen Kirche zu schaffen.

Prof. Dr. *Spieß*.

Neue Wege der Theologie.

1. **J. Haring: Das Lehramt der katholischen Theologie.** Festschrift der Grazer Universität für 1926. Graz (Moser) 1926 (163 S.).

2. **J. Engert: Studien zur theologischen Erkenntnislehre.** Regensburg (Manz) 1926 (621 S.).

3. **J. Braun S. J.: Handlexikon der katholischen Dogmatik.** Die dogmatischen Begriffe des katholischen Lehrgehaltes in kurzgefaßter sinndarlegender Form. Freiburg (Herder) 1926 (536 S.).

4. **Chr. Pesch S. J.: Gott der eine und dreieine.** Dogmatische Darlegungen. Herausgegeben von *H. Dieckmann* S. J. Düsseldorf (Schwann) 1926 (166 S.).

5. **A. Sartori: Propedeutica alla storia del dogma.** Torino (Marietti) 1926 (90 p.).

6. **A. Ehrhard: Urchristentum und Katholizismus.** Drei Vorträge. Luzern (Räber) 1926 (153 S.).

7. **P. Batiffol : Catholicisme et papauté.** Les difficultés anglicanes et russes. 2me éd., Paris (Lecoffre) 126 pp.

1. « *Das Lehramt der katholischen Theologie* » von Prof. *J. Haring* kann als eine Art Fortsetzung der « Einführung in das Studium der Theologie » desselben Verfassers bezeichnet werden, nur daß diese zweite Schrift weniger für den Studenten als für den Lehrer selbst bestimmt und angelegt ist. Nach einer mehr summarischen Darstellung der Geschichte des theologischen Unterrichtes, handelt der zweite Teil über den akademischen Lehrer der Theologie in Vergangenheit und Gegenwart, während ein letzter Teil die Methode des theologischen Unterrichtes bespricht. Die Schrift ist zwar mehr positiv und historisch gehalten, aber voll reicher Belehrung und Anregung. Das Urteil ist durchwegs zutreffend. Hauptsächlich kommen allerdings die deutschen und (alt)-österreichischen Verhältnisse zutage. Für die südlichen Länder, Rom einbegriffen, war der Verf. fast ausschließlich auf Programme angewiesen, die nicht immer ein vollständiges Bild geben. Ohne aufdringlich zu werden, zeigt der Verf., wie vieles am theologischen Unterricht noch zu verbessern wäre, deckt allerdings auch die entgegenstehenden äußeren Hindernisse auf. Geht man den aufgeworfenen Fragen auf den Grund nach, verwickeln sie sich allerdings noch mehr. Die Zusammenfassung von Haring wird den Berufenen unentbehrlich sein.

2. Unter dem Titel « *Studien zur theologischen Erkenntnislehre* » bietet *J. Engert* eine Zusammenstellung von zum Teil bereits veröffentlichten Aufsätzen aus dem Gebiet der Religionsphilosophie. Sie zerfallen in drei Gruppen : erstens Darstellung der Lehre des hl. Thomas über Glauben und Glaubenswissenschaft, zweitens das Problem der Gottesbeweise und der Theologie bei Kant und anderen, drittens das religiöse Problem, d. h. das Problem der Realität des Objektes der Religion, wobei die Untersuchung der Lehre Scheelers einen großen Raum beansprucht. In diesem Sinne ist also auch der Titel des Werkes zu verstehen. Die Methode ist die rein religionsgeschichtliche (im modernen Sinne des Wortes), d. h. der Verf. geht von den psychologisch-historisch gegebenen Tatsachen aus und sucht durch Analyse derselben mit Hilfe der philosophisch-historischen Methode zur Erkenntnis der realen Grundlagen der Religion zu gelangen.

Daß indessen auf diesem Wege keine endgültige Lösung des « Problems » erreichbar ist, steht außer Zweifel. Auch der Verf. bekennt dies. Der innere Grund ist aber ein zweifacher. Erstens ist bei der übernatürlichen Religion — diese kommt ja hauptsächlich in Frage — zwar ein Teil ihrer grundlegenden Tatsachen historisch erreichbar, nämlich Wunder und Prophezeiungen ; ferner sind die übrigen übernatürlichen Erscheinungen vielleicht unter einem gewissen äußeren Gesichtspunkt historisch-empirisch festzustellen, aber die Sache selbst, das Wesen der Religion, das Wesen des Glaubens, das Wesen der religiösen Kräfte, ihr ganzes Innere, ist der rein natürlichen Forschung entzogen, d. h. kann von ihr nicht einmal als gegebene Tatsache genügend festgestellt werden. Somit fehlt der rein religionsgeschichtlichen Methode ein richtiger Ausgangspunkt. Engert

beruft sich zwar auf Empirie und Erlebnis, aber damit ist die Schwierigkeit nicht gelöst. Zweitens reichen die rein natürlichen Prinzipien der religionshistorischen Methode keineswegs aus, um den Kausalzusammenhang der religiösen Tatsachen zu bestimmen. Im besten Falle bringen wir es zu einer möglichst genauen Beschreibung gewisser äußerer Erscheinungen und zu einer geordneten Darstellung der religiösen Ansichten. Darüber ist schließlich auch der Verf. nicht herausgekommen. — Obwohl wir die Absicht des Verf. lobenswert finden und auch die katholische Tendenz des Werkes anerkennen, wird doch, nicht zuletzt durch die oft verschwommene und ungenaue Sprache, ein abschließendes Urteil über dasselbe sehr erschwert. Immerhin wären die Untersuchungen Engerts geeignet, die moderne katholische Apologetik in der Ausarbeitung ihrer Beweisführung zu unterstützen.

Besonderes Interesse bietet für uns die Untersuchung Engerts über die Lehre des hl. Thomas. Auch hier finden sich gute und brauchbare Bemerkungen, indes vermischt mit vielen Ungenauigkeiten bezw. Unrichtigkeiten. So soll Thomas die Glaubenswissenschaft, die Theologie, « neben » die natürlichen Wissenschaften setzen, aus dem Grunde nämlich, weil alle Wissenschaft durch logische Deduktion aus feststehenden Prinzipien zustande kommt (2. 15. 20. 63). Aber Thomas hätte ihn S. Th., I q. 1 a. 8 ad 2 eines anderen belehren können. Wenn er sagt : « oportet quod naturalis ratio subserviat fidei », spricht er doch wohl nicht von einer « Neben »-stellung der Theologie mit den übrigen Wissenschaften. Ebenso ist es nicht richtig, daß nach Thomas es Aufgabe der Philosophie ist, « die Widerspruchslosigkeit der Glaubenssätze und die Grundlosigkeit der gegnerischen Einwürfe » aufzuzeigen (57) : das ist Aufgabe der Theologie, wobei diese allerdings die Philosophie als Hilfsmittel benützen kann und soll. Ferner haben nach Thomas Theologie und Philosophie keineswegs « die gleiche Methode » (60), außer insofern als beide beweisend vorgehen. Weiters hat Engert Thomas mißverstanden, wenn er ihm die Ansicht zuschiebt, daß zur Theologie die gratia gratis data der « scientia » notwendig sei (63 f.). Auch die Ausführungen über die sapientia (a. a. O.) sind nicht zutreffend. Nach Thomas ist die Theologie selbst sapientia, als sie von den höchsten Prinzipien aus die gesamte Wirklichkeit beurteilt (I q. 1 a. 6) ; die Gabe der sapientia aber besagt ein übernatürliches Hilfsmittel « per modum inclinationis » (l. c., ad 3) und « per quandam connaturalitatem (II-II q. 45 a. 2), die scientia als eine gratia gratis data ist übernatürliche Hilfe zur wirksamen Geltungmachung der Glaubenswahrheit bzw. zur Überführung der Gegner (II-II q. 9 a. 1 ad 2). Unrichtig ist ferner, daß « das diskursive Denken wesentlich zum Glaubensakt » gehört (68). Engert unterscheidet nicht immer genügend zwischen Glauben und Glaubenswissenschaft, wie übrigens auch zwischen der Theologie als Glaubenswissenschaft und der natürlichen Theologie bzw. der Religion selbst.

Dies kommt auch zur Geltung in der Frage, die Engert hauptsächlich beschäftigt, in der Frage der Evidenz. Auch die Glaubensgewißheit soll nach Thomas ein « Evidenzerlebnis » sein (65) ; umsomehr verlange die Glaubenswissenschaft Evidenz, wenn auch nur mittelbare.

Engert drückt seinen Gedanken in dem « Grundsatz » aus : « Ohne voraufgegangene Empirie keine Wesenserkenntnis eines Daseienden » (561) . Nun ist es aber doch eine feststehende Tatsache, daß Thomas den Glaubensakt nicht als « Evidenzerlebnis » auffaßt. Er drückt dies in der Form aus, daß der Glaube weder ein Schauen (videre) noch ein Wissen (scire) sei, daß ein und der gleiche Gegenstand nicht einmal zugleich geglaubt und geschaut bzw. gewußt werden könne. Vergleiche darüber unsere Schrift « Fides implicita » I, 105-119.

Für die Glaubenswissenschaft soll nach Engert Thomas eine « mittelbare » Evidenz gelehrt haben, was aber nach dem Gesagten ausgeschlossen ist. Für die Glaubenswissenschaft besteht nur diese Evidenz, daß eine bestimmte Lehre in einer anderen enthalten, daß ein Sachverhalt innerlich mit einem anderen, durch den Glauben verbürgten, verbunden ist. Dies besagt aber noch keine innere Einsicht in den Sachverhalt selbst. Engert glaubt, an dieser Stelle weiter als der Aquinate selbst gehen zu müssen. Mit Berufung auf einen Gewährsmann meint er, daß nach Thomas « alle Wissenschaft und deren Evidenz nur in der formal-logischen, syllogistischen und notwendigen Verknüpfung der Folgesätze mit den Prinzipien bestehe » (610). Dies ist aber wieder nicht zutreffend. Nach Thomas ist allerdings die Wissenschaft eine vermittelte Erkenntnis, aber nicht rein formal-logisch. Bei der eigentlichen Ableitung aus Prinzipien, bei der demonstratio, führt diese vielmehr dazu, daß die Folgerung in den Prinzipien eingesehen wird, führt also indirekt zu einem Schauen, einer Evidenz. « De ratione scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva ; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum » (I-II q. 67 a. 3). Die eigentliche demonstratio, die allein ein Wissen im strengen Sinne gibt, bewirkt also, daß die Folgerung im Prinzip eingesehen wird. Entweder ist nun das Prinzip auch für uns per se notum — dann haben wir im Wissen eigentliche, wenn auch vermittelte, Evidenz. Sind aber die Prinzipien, von denen der Beweis ausgeht, uns nicht evident, wie die Glaubenslehren, so werden uns auch die Folgesätze nicht innerlich evident, ohne daß aber deswegen, wie bereits gesagt, nur der bloß formal-logische Zusammenhang mit den Glaubenssätzen erkannt würde. Beim Glauben selbst aber kommt Evidenz nur insoweit in Frage, als die Voraussetzungen des Glaubens mittelbar oder unmittelbar evident sind, nicht aber die Glaubenslehre selbst.

3. Die Herausgabe des « *Handlexikon der katholischen Dogmatik* (Die dogmatischen Begriffe des katholischen Lehrgehaltes in kurzgefaßter sinndarlegender Form) » war ein sehr glücklicher Gedanke. Der Herausgeber, J. Braun, bemerkt im Vorwort sehr richtig : « Nichts ist bei dem absoluten Selbstbewußtsein, mit dem heute von den Gegnern der Kirche ihre der Offenbarungslehre zuwiderlaufenden Lehrsätze in buntestem Wechsel vorgetragen werden, so gefährlich und verhängnisvoll, als Unklarheit und Unsicherheit in dogmatischen Fragen. Daß es aber in dieser Hinsicht an Klarheit und Sicherheit nur zu oft fehlt, kann demjenigen, der die geistigen Strömungen unserer Zeit in populären wie wissenschaftlichen Veröffentlichungen aufmerksam verfolgt, nicht unbemerkt bleiben ; und

wäre es zu viel behauptet, wenn man sagte, so verhalte es sich nicht nur bei Nichtkatholiken, sondern zuweilen auch bei Katholiken ? »

Die Arbeit war auf sieben Mitarbeiter verteilt : Braun, Brust, Dieckmann, Deneffe, Hürth, Lange, Lennerz, — entsprechend den Materien. Selbstverständlich spiegelt sich überall die Eigenart der einzelnen Mitarbeiter wieder, bald in mehr, bald in weniger empfehlender Weise. In den Kontroversfragen vertreten die Verfasser, wie zu erwarten war, ihren besonderen Standpunkt. Dagegen wäre ja nichts zu machen. Dagegen ist schon von anderer Seite mit gutem Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß auch die entgegengesetzte Anschauung hätte vermerkt werden sollen (Divus Thomas, Piacenza 1927, p. 389). So wie die Sache dargestellt wird, gewinnt ein unerfahrener Leser den Eindruck, als gehöre auch all das Gebotene zum « katholischen » Lehrgehalt. Wir können nicht umhin, dies als eine Art von Irreführung zu bezeichnen, umsomehr als dort, wo die thomistische Lehre zur Frage kommt, diese nicht richtig dargestellt und beurteilt wird. Ich will nur zwei Beispiele anführen.

So wird die Lehre der Thomisten über die « physische Vorausbewegung » sehr unvollständig dargestellt. Es hätten unbedingt zwei Sachen ergänzend beigefügt werden müssen. Vorerst wäre zu bemerken gewesen, daß nach den Thomisten Gott nicht unmittelbar den *Akt* des Willens bewirkt (wie die Molinisten und Suarezianer es bezüglich des Konkurses lehren), sondern eine Aktuation des Willens, eine Aktuation nicht in der Form einer toten Qualität, die beim Willen ja überhaupt undenkbar ist, sondern in der Form der Schaffung einer Willensstimmung oder Willensneigung — inclinatio nennt dies Thomas. Sodann wäre zu unterscheiden gewesen, besonders in bezug auf die Gnadenlehre, zwischen dem sogenannten ersten Akt, z. B. dem Willen zur Bekehrung beim Sünder, also einem freien Akte, der ganz und allein ein Werk der Gnade (gratia operans) ist, und zwischen jenen Akten, die auch auf Grund und in Kraft eines früheren Aktes gesetzt werden, wie z. B. wenn jemand auf Grund und in Kraft eines vorhergegangenen Liebesaktes gute Werke verrichtet (gratia cooperans). Hätte Lennerz dies — um nur diese zwei Punkte zu erwähnen, beachtet, so wäre auch sein Urteil weniger hart ausgefallen und wäre auf jeden Fall die Darstellung objektiver und wahrheitsgetreuer gewesen.

Lange behandelt den Thomismus kurzweg unter dem Schlagwort : Bañesianismus. Wenn in einem historischen Werke der Versuch gemacht wird, die thomistische Lehre auf Bañez zurückzuführen, kann man dies noch einigermaßen, wenn auch nicht entschuldigen, so doch begreifen : in einem « Handlexikon der katholischen Dogmatik » muß dagegen ein solches Vorgehen als Verstoß erscheinen. Nicht besser ist die Begründung. Lange bemerkt, daß die Benennung (Bañesianismus) « von den Vertretern des Systems abgelehnt wird, da sie überzeugt sind, die Lehre des hl. Thomas von Aquin zu bieten, und die sich deswegen Thomisten nennen ». Dies ist doch wahrlich etwas stark gesagt. Lange wird doch nicht behaupten wollen, daß die Thomisten *nur deswegen Thomisten* heißen, weil sie glauben, Thomas zu folgen ? Etwas mehr ist denn doch auf jeden Fall vorhanden ! Übrigens nennen nicht nur die Thomisten selbst sich so, sondern auch

andere. Darstellung und Kritik des Systems sind tendenziös. So ist es z. B. irreführend, wenn gesagt wird : « Paul V. und Benedikt XIV. haben den Bañesianismus neben anderen Systemen zugelassen. » Wenn schließlich Lange schreibt : « Auf die Frage, wie die Freiheit unter der physisch vorausbestimmenden wirksamen Gnade gewahrt bleibe, ist ihr letztes Wort : das ist ein unbegreifliches Glaubensgeheimnis », so lautet die Antwort der Thomisten bekanntermaßen mit Thomas (S. Th. I q. 19 a. 8 etc.) ganz anders und positiv, daß nämlich das Gnadenwirken Gottes nicht nur den guten Akt, sondern auch dessen Freiheit, also den freien Akt zur Folge habe. Das « letzte Wort » haben allerdings Offenbarung und Glaube. Auch Lange wird ja nicht bestreiten, sondern behaupten, daß die übernatürliche Gnade in ihrem Sein und Wesen und Wirken ein Geheimnis des Glaubens ist ! Anders verhält es sich bei der Mitwirkung Gottes in der natürlichen Ordnung : diese ist kein eigentliches Geheimnis. Doch möge Lange ein System nennen, das die natürliche Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe restlos erklärt !

Im gleichen Sinne spricht sich auch die « *Benediktinische Monatsschrift* », 1927, 223-225, aus. Sie schreibt : « Ein theologisch Ungeschulter wird aus diesen Darlegungen wohl schwerlich ein richtiges Bild bekommen oder sich ein unparteiisches Urteil über die beiden Auffassungen bilden können. .... Von den Schwierigkeiten, die das molinistische System beschweren, erfährt man fast nichts. .... Keines der beiden Systeme vermag das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl aufzuhellen ; deshalb wäre eine gemäßigtere Sprache und objektivere Zusammenstellung auf diesem dunklen Gebiete angebracht. » Die Darstellung wird vom Verfasser als « keine sachliche, unparteiische Orientierung » bezeichnet (224).

Die eben gemachten Bemerkungen waren notwendig zum Zwecke der Klarheit. Im übrigen hoffen wir, daß das Handlexikon recht viele gute Früchte bringe, bei Laien und Geistlichen.

4. H. Dieckmann schreibt im Vorwort zur Herausgabe von *Ch. Pesch*, « *Gott der eine und dreieine* » : « Es macht sich ein Sehnen bemerkbar nach dem Erbgute unseres heiligen Glaubens, nach den unter dem Beistand des Heiligen Geistes von der heiligen Kirche festgesetzten Dogmen, nach dem in harter Arbeit bereitgestellten Lehrgut der heiligen Wissenschaft. » Damit ist die Begründung dieses neuen Weges der Theologie ausgesprochen. Jedenfalls sind besonders letzte Schriften eines großen Theologen immer von Bedeutung. Wir zweifeln auch nicht, daß diese, wenn auch nur teilweise Übersetzung der lateinischen Theologie von Pesch viel Gutes wirken wird. Die Darstellung verrät überall die Hand eines Meisters. Auch der sprachliche Ausdruck ist gleichzeitig gewählt und verständlich. Auf Einzelheiten wollen wir, da es sich nur um eine Übersetzung handelt, nicht eingehen. Selbstverständlich kommen auch die Eigenlehren von Pesch zum Ausdruck, wie z. B. S. 90, 93. Interessant ist ein Vergleich mit *L. Post* O. P., Die katholische Wahrheit. Pesch und Post ergänzen sich gegenseitig.

5. *A. Sartori* nennt seine Schrift « *Propedeutica alla storia del dogma* » bescheiden « un saggio isagogico ». Indessen ist diese « Kurze Einleitung zur Dogmengeschichte » eine ganz gediegene Leistung. Der Verf. zitiert

zwar meine « Introductio in historiam dogmatum », hat diese aber wohl erst nachträglich zu Gesicht bekommen. Umsomehr freut es mich, die Übereinstimmung in den Ideen und in der Behandlungsweise feststellen zu können.

Sartori geht vom Dogmenbegriff aus. Auf anderem Wege ist auch eine richtige Erkenntnis der Dogmenentwicklung und der Dogmengeschichte nicht möglich. Und zwar wird die Untersuchung über Dogmenentwicklung um so fruchtbarer sein, je genauer der Dogmenbegriff untersucht und bestimmt wird. Das ist wohl auch der Grund, warum verschiedene neuere Darstellungen über Dogmenentwicklung nicht die gewünschte Klärung bringen, weil ihnen aus Mangel an einem festen Dogmenbegriffe ein solides Fundament und ein richtiges Kriterium fehlt. Auch genügt es nicht, von dem noch weniger entwickelten Dogmenbegriff des Mittelalters, auch des hl. Thomas, auszugehen. Der Dogmenbegriff ist im Verlaufe und unter dem Drucke der Reformation und des Jansenismus immer schärfer bestimmt worden, bis er endlich im Kampfe mit dem Rationalismus vom Vatikanischen Konzil in bewundernswerter Klarheit definiert wurde, wenn auch ohne das Wort Dogma zu verwenden. Die eine Definition haben wir in der Bestimmung dessen, was fide divina et catholica geglaubt werden müsse : « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur » (Denz. 1792). Die andere Definition haben wir in der Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes : « Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, i. e. cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, ... infallibilitate pollere » (Denz 1839). Damit haben wir einen ganz genauen und bestimmten Dogmenbegriff : geoffenbarte Lehre bezw. Lehre, die in der Heiligen Schrift und göttlichen Tradition enthalten ist, und die *als geoffenbarte Lehre* zum Glauben vorgelegt bezw. als solche definiert wird. Gegenüber dieser dogmatischen Definition des Konzils geht es nicht an, weniger genaue und unbestimmtere Redeweisen des Mittelalters zu mißbrauchen. Solche sind vielmehr der späteren und genaueren Definition des Konzils anzugleichen, an der Hand derselben richtig zu erklären. Wenn z. B. der hl. Thomas, dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgend, lehrt, daß etwas in zweifacher Weise Gegenstand des Glaubens sein könne, direkt und indirekt, oder daß jemand direkt oder indirekt Häretiker sein könne, so ist dieser Sprachgebrauch zu beachten. Nach unserem Sprachgebrauch, der nun formell durch den C. J .C. sanktioniert ist (can. 1325, § 2), wird nur derjenige Häretiker genannt, der direkt eine direkte Glaubenslehre bestreitet ; ebenso bezeichnen wir nur mehr geoffenbarte und als solche von der Kirche definierte Lehren als Glaubenslehren bezw. als Dogmen. Ein solcher Fortschritt, eine solche Klärung ist nur zu begrüßen. Wie ganz anders wäre die Entwicklung der Inquisition ausgefallen, wenn die Unterscheidung von direkten und indirekten Glaubenslehren bezw. von direkter und indirekter Häresie nicht mitgewirkt hätte, wenn z. B. der can. 1323, § 3, schon früher bestanden hätte : « Declarata seu definita dogmatice res

nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit. » Sartori hat darum gut daran getan, im ersten Teil seiner Schrift die Natur, die Eigenschaften und Grundlagen des Dogmas zu bestimmen.

Im zweiten Teile untersucht Sartori die Dogmenentwicklung selbst. Während weite katholische Kreise immer noch mit einem gewissen Bangen von einer Dogmenentwicklung oder auch nur von neuen Dogmen sprechen, ergibt sich die Lehre von der Dogmenentwicklung wie von selbst aus dem Dogmenbegriff. Als geoffenbare Lehre ist das Dogma keiner Entwicklung mehr unterworfen, da die Offenbarung abgeschlossen ist ; von Seiten der Vorlage durch die Kirche, seitens unserer Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes aber besteht notwendig und tatsächlich eine höchst komplizierte Entwicklung, indem bestimmte Offenbarungslehren im Verlaufe der Zeit besser erkannt, genauer formuliert und endlich von der Kirche als Glaubenslehre erklärt und zum Glauben vorgelegt werden.

Auch dieser Teil der Schrift von Sartori ist gut, aber teilweise zu wenig eingehend. So betont Sartori zwar, daß die Unterscheidung von explicite und implicite die Grundlage bilde für die Erklärung der Dogmenentwicklung. Der terminus technicus für Dogmenentwicklung heißt ja bei den Scholastikern : explicatio fidei, also das gleiche Wort wie : Dogmenentwicklung. Wie ich in meiner Introductio bemerkt und ausführlich gezeigt habe, besteht aber leider bei den Scholastikern ein großer Wirrwarr in bezug auf die genauere Bestimmung von explicite und implicite. Sartori schließt sich jenen an, die zuerst zwischen explicite und implicite unterscheiden, und dann weiter drei Arten von implicite : allgemein, virtuell und formell implicite. Nach Sartori besteht die Dogmenentwicklung in der Explikation des formell implicite. Nun bestimmt er dieses folgendermaßen : « La verità che dicesi formalmente implicita in un altra, è quella che non ha bisogno di alcuna verità nota per svilupparsi, ma ha carattere di parte, in confronto del tutto, di particolare in confronto dell' universale, che può essere soggetto adunque di amplificazione del contenuto logico della verità contenente, rimanendo sempre in eodem sensu eademque sententia » (43). Was hier gesagt wird, ist gut, aber nicht erschöpfend. Die Dogmenentwicklung besteht tatsächlich in Auflösung eines Gedankens in seine Teile, in Zerlegung eines Ganzen in seine Bestandteile, in logischer Analyse, aber darüber hinaus, und zwar hauptsächlich auch in der Ausprägung des Offenbarungsinhaltes mit Hilfe genauer, wissenschaftlicher Begriffe. Man denke nur daran, wie das Nizaenum die Dreifaltigkeit im Dogma von der Wesensgleichheit von Vater und Sohn bestimmt hat, wie die Eucharistielehre im Dogma von der Transsubstantiation zum Ausdrucke kommt, wie das Vatikanum die Bilder vom Felsenmann und Hirten in die quasi juristischen Ausdrücke von der obersten, vollen und unmittelbaren Jurisdiktionsgewalt des Papstes umgegossen hat. Sodann muß gegen Sartori bemerkt werden, daß die Dogmenentwicklung durchaus und regelmäßig mit Hilfe von anderen Erkenntnissen, also in der Form von Folgerungen zustande kommt. Allerdings ist dabei zu beachten, daß zwei Arten von Folgerungen zu unterscheiden sind : Folgerungen, die wirklich und objektiv *nur* Folgerungen aus der Offenbarung sind (conclusiones

quoad se), und Folgerungen, die an sich und objektiv Lehren der Offenbarung sind, die aber von unserer Seite auf dem Wege und in der Form von Folgerungen erkannt werden (conclusiones quoad nos tantum). Diese zweite Art von Folgerungen bildet denn auch den Gegenstand der Dogmenentwicklung und eben darum ist diese durch den Geistesstand der Zeit bedingt und beeinflußt. Weil aber die syllogistische Tätigkeit nur unsere Erkenntnisweise betrifft, nicht aber den Inhalt der Lehre selbst, der eben an sich geoffenbart ist, ändert die Dogmenentwicklung auch keineswegs den Inhalt des Glaubens, sondern entwickelt ihn nur.

Den Schluß bildet die Lehre von der Dogmengeschichte, deren Begriff wiederum mit Leichtigkeit aus dem Begriff und Wesen der Dogmenentwicklung abgeleitet wird. Wie es eine wahre und wirkliche Dogmenentwicklung gibt, so auch eine wirkliche und wahre Geschichte des Dogmas im eigentlichen Sinne der Geschichte.

Seite 73 werden die dogmatischen Formeln « espressioni sensibili » genannt. Das stimmt höchstens vom sprachlichen Ausdruck derselben, nicht aber von ihrem Wesen, das vielmehr in einer begrifflichen Fassung der Glaubenslehren besteht. Im ganzen wird bei den Ausführungen oft nicht genügend klar zwischen dem Gegenstand der Glaubenslehren und den Lehren selbst unterschieden. Ebenso hätte der Unterschied zwischen Entwicklung der Theologie und der eigentlichen Dogmenentwicklung schärfer herausgestellt werden können. Das Werk von Marin-Sola scheint dem Verf. noch unbekannt gewesen zu sein.

Im Vorwort spricht der Verf. die Hoffnung aus, daß man in Italien einmal « aus diesem Zustand der Kulturinferiorität herauskomme, die uns zwinge, die Wissenschaft bei der einen oder anderen fremden Nation betteln zu müssen ». Möchten aber die Katholiken überhaupt in der Frage der Dogmenentwicklung und -Geschichte sich ihrer eigenen herrlichen und in der Substanz vom Vatikanischen Konzil definierten Lehre über Dogma, Dogmenentwicklung und -Geschichte erinnern, statt bei Außenstehenden betteln zu gehen.

6. An letzter Stelle wollen wir noch zwei historische Schriften wenigstens kurz besprechen. Wir zählen sie insofern zu den neuen Wegen der Theologie, als zwei Historiker von Bedeutung im Namen ihrer Wissenschaft das Gebiet der Apologetik betreten. *A. Ehrhard* entwirft in « *Urchristentum und Katholizismus* » ein anschauliches Bild der ersten Entwicklungszeit der katholischen Kirche, unter ausdrücklicher Korrektur gegenteiliger Geschichtskonstruktion. Unter Urchristentum versteht Ehrhard die Apostelkirche von Jerusalem, unter Katholizismus die die katholische Kirche von allen übrigen Formen des Christentums unterscheidenden Elemente. Die Entwicklung knüpft sich an drei Namen an : Petrus, Paulus, Johannes. « Sie stehen in einer aufsteigenden Linie. Petrus begründete das Urchristentum im engen Rahmen des Judentums. .... Paulus steht eine Stufe höher : er führte das werdende Christentum hinaus in die weite Heidenwelt und befreite es zugleich von den beengenden Fesseln des mosaischen Gesetzes. .... Am höchsten steht Johannes : er gab dem Urchristentum seine innere Vollendung » (145), d. h. den

Universalismus. « Diese Vollendung des Urchristentums ist nun aber gleichbedeutend mit der Grundlegung des Katholizismus » (a. a. O.).

In bekannt gewandter Weise läßt Ehrhard so das Bild der ersten Zeiten der Kirche vorübergehen. Ein Theologe bezw. Apologet hätte sich wohl manchmal anderer Ausdrücke bedient bezw. sich genauer ausgedrückt, wie ja das ganze von Ehrhard verwendete Material auch in besseren Apologetiken zur Sprache kommt, wie z. B. bei Dieckmann, wenn auch mit kräftigerer Betonung der apologetischen Beweiselemente. Aber auch Historiker und Exegeten werden Ehrhard nicht in allem zustimmen. So gibt der neueste und vollständigste Kommentar zur Apostelgeschichte von E. Jacquier, Les Actes des Apôtres (Paris, Gabalda, 1926, CCCVIII und 823 p.) vielfach andere Züge als Ehrhard ; auch P. Lagrange O. P. stimmt in seinem « Evangile selon saint Jean » (Paris, 1925 CXCV und 535 p., vierte Auflage im Drucke) nicht immer mit Ehrhard überein. Ehrhard schließt sich wohl etwas zu eng an das bereits veraltete oder veraltende und ungenaue Schema der Tübinger Schule an : Judenchristentum, Heidenchristentum, Katholizismus. Einerseits sind die Bezeichnungen von Juden- und Heidenchristentum zu vag und unbestimmt — Judenchristen = christlich gewordene Juden, christliche Juden, die das Gesetz beobachten, christliche Juden, die die Beobachtung des Gesetzes als verpflichtend verlangen, und zwar wiederum entweder nur für die Juden oder auch für die Heiden, endlich solche, die das Heil nicht in Christus, sondern im Gesetze sehen, wobei noch die verschiedene Lage vor und nach dem Apostelkonzil zu beachten bezw. zwischen innerhalb und außerhalb der Kirche stehenden Judenchristen zu unterscheiden ist. Anderseits ist bei aller historischen Verschiedenheit der Kirche von Jerusalem und der paulinischen Kirchen der innere, um mich so auszudrücken, dogmatische Unterschied nicht vorhanden, wie übrigens auch Ehrhard mehr als einmal betont. Das gleiche gilt wohl von der Idee des Katholizismus, d. h. der Universalität des Christentums bezw. der Kirche. Daß diese aber bei Paulus stärker hervortritt und erst recht bei Johannes, ist selbstverständlich unbestreitbar. Im Nachweis der äußeren Faktoren der von Anfang an gegebenen Überzeugung von der universellen Sendung des Christentums und der katholischen Kirche besteht das ebenso unbestreitbare Verdienst von Ehrhard.

7. Die kleine Schrift von *P. Batiffol*, « *Catholicisme et Papauté* » (Les difficultés anglicanes et russes) bietet die Auseinandersetzung Batiffols mit Bischof Gore, mit Kattenbusch, Puller, Glubokovsky über die historische und exegetische Begründung des Primates des Papstes, und zwar nach rein historischer Methode, wenn auch mit der bei Batiffol gewohnten feinen Art. Es zeigt sich auch hier wieder, wie stark außerhalb der katholischen Kirche jahrhunderte alte Vorurteile wirken, die eine gerechte Würdigung auch der historischen Tatsachen erschweren. Batiffol hat diese Widersprüche mit feinem Humor aufgedeckt.

Rom, Collegium Angelicum. P. *Reginald M. Schultes* O. P. †

Thomistische Literaturschau.

III. Geschichte des Thomismus
(2. Teil).[1]

D. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert.

1. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Wilms A. — [*Deutschland.*] — Die Dominikaner in den Kölner Weiheprotokollen. (Quellen und Forschungen z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland 22.) — Leipzig, Harrassowitz. 1927. 254 SS. *1019*

Périnelle J. O. P. — [*Konzil v. Trient.*] — L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin. (Bibl. Thomiste. 10.; Sect. theol. 1.) — Le Saulchoir, RScPhTh 1927. 151 SS. *1020*
Bespr.: RScPhTh 16 (1927) 538-540. — Zum Konzil v. Trient vgl. n. 213, 824.

Feckes C. — [*Nominalismus.*] — Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus. — RömQschr 35 (1927) 183-208. *1021*

Beltrán de Heredia V. O. P. — [*Spanien.*] — La Academia, la Cofradía y la fiesta de Santo Tomás en Valencia. — CiencTom 35 (1927) 208-225. *1022*

Beltrán de Heredia V. O. P. — Los Dominicos y los Lulistas de Mallorca en el siglo XVIII. — Crit 2 (1926) 276-296; 418-440. *1023*

de la Calle G.; Huarte y Echenique A. — Constitutiónes de la universidad de Salamanca (1422). — Rev. de archivos, bibliotecas y museos, Madrid. 29 (1925) 345-359; 402-420 F. f. *1024*

Martí J. — Festa de S. Tomas a Sta. Catarina (Barcelona) en l'any 1614. — Crit 3 (1927) 92-94. *1025*

Hinweise: Moralsysteme: 801; Lullismus: 1023

2. Einzelne Personen.

Keusch K. C. SS. R. — [*Alphons v. Lig. hl.*] — Quelques notes sur la spiritualité de saint Alphonse de Liguori. — VieSp 16 (1927) [189] bis [210]. *1026*
Dazu:

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La perfection chrétienne selon saint Alphonse. — VieSp 16 (1927) [211]-[250]. *1027*

[1] Abgeschlossen anfangs November 1927.

von Roey J. — De relatione bonorum operum in Deum ad mentem S. Thomae et S. Alphonsi. — Coll. Mechliniensia 1 (1927) 5-17. *1028*
Über Alphons von Liguori vgl. n. 759.

Huarte A. — [*Antoninus hl.*] — Una edición de la « Suma de Confesión » de S. Antonino de Florencia. — Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 30 (1926) 191-197. *1029*

Jansen F. X. S. J. — *Baius* et le Baianisme. Essai theologique. (Museum Lessianum. Sect. theol. 18.) — Louvain, Mus. Less. 1927. XVIII und 247 SS. *1030*

Beltrán de Heredia V. O. P. — El Padre Domingo *Báñez* y Felipe II. — CiencTom 35 (1927) 1-29. *1031*

Martí F. — [*Boxadors.*] — Un altre document sobre el Cardenal Boxadors. — Crit 2 (1926) 337-338. *1032*

Dentice di Accadia C. — [*Campanella.*] — Tomismo e Machiavelismo nella concezione politica di T. Campanella. — Giorn. crit. fil. ital. 6 (1926) 1-16. *1033*
Vgl. BullThom 3 (1926) [214].

Mauger J.-D. O. P. — Jean *Capreolus*, le prince des Thomistes. — RDominicaine 33 (1927) 224-235. *1034*

Biederlack J. S. J. — Das Verhältnis von Kirche und Staat bei *Franz v. Vitoria* O. P. — ZKathTh 51 (1927) 548-555. *1035*

Beltrán de Heredia V. O. P. — La herencia literaria del maestro fray Francisco de Vitoria. — CiencTom 36 (1927) 57-84 ; 210-264. *1036*

Beltrán de Heredia V. O. P. — Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria. — CiencTom 35 (1927) 303-328. *1037*

Pfeiffer N. — The doctrine of international law according to Francis de Victoria O. P. — Cath. histor. Review 6 (1926) 185-224. *1038*
Vgl. n. 503.
Vgl. *Moldenhauer G.* [Bericht über Gründung einer] Asociación Francisco de Vitoria. — MinZ 3 (1927) 61 f.

Raitz v. Frentz E. S. J. — [*Johannes v. Kastl.*] — Die Schrift : De adhaerendo Deo. Kritisches zur Textüberlieferung und zur Autorenfrage. — Schol 2 (1927) 79-92. *1039*

Gremper C. O. S. B. — Des Kardinals *Johann von Turrecremata* Kommentar zur Regel des hl. Benedikt. — StMtgGBenO 14 (1927) 223-283. *1040*

Tellkamp A. S. V. D. — Das Verhältnis *Lockes* zur Scholastik. (Veröffentl. d. Kath. Inst. f. Philos. Albertus-M.-Akademie Köln. II. 2.) — Münster, Aschendorff. 1927. VIII-124 SS. *1041*

Baumgarten P. M. — [*Ludwig v. Granada.*] — Zu den geistlichen Schriften des Dominikaners Fray Luis de Granada. — ThQschr 107 (1926) 267-283. *1042*

Perez G. — Teólogos extranjeros formados en España .... 10 : X. *Mariales* O. P. († 1660). — Estudios Ecclesiast. 6 (1927) 281 bis 301. *1043*

Piny A. O. P. — Une lettre du P. *Piny* O. P. La seule et vraye paix dans la seule et vraye charité. — VieSp 16 (1927) 523-528. *1044*

de Soto D. [O. P.] — [*Soto D.*] — Deliberación de la causa de los Pobres. — Vergara. 1926. *1045*
Bespr.: EstFrancisc 39 (1927) 166.

Carro V.-D. O. P. — [*Soto P.*] — El maestro Fray Pedro de Soto confesor de Carlos V y las controversias politico-teológicas del siglo XVI. — Madrid, Tip. de la « Revista de Arch. Bibl. y Museos ». 1927. VII-96. *1046*

Carro V.-D. O. P. — El maestro Fray Pedro de Soto. — CiencTom 35 (1927) 159-182; 329-358; 36 (1927) 169-201. *1047*

Rommen H. — Die Staatslehre des Franz *Suarez* S. J. — M. Gladbach, Volksvereinsverlag. 1927. 384 S. *1048*
Über Franz Suarez vgl. n. 810; 925.

Martí J. — El P. Domenic *Vinyes* O. P. — Crit 3 (1927) 94-96. *1049*

Hinweise: Calvin: 708, 765, 766; Eugen IV.: 795; Johannes a S. Thoma: 760; Johannes v. Kreuz hl.: 856, 875; Josephus a Spiritu Sancto: 761, 762, 861; Kant: 621, 893, 952; Lull.: 1023; Machiavelli: 1033; Molina: 648-657, 755, 769; Pascal: 661; Philipp II.: 1031.

E. Die Gegenwart (19. und 20. Jahrhundert).

1. Die Bedeutung des hl. Thomas für die Gegenwart.

Barbado E. O. P. — De reditu novae psychologiae ad scholasticam. — Angel 3 (1926) 355-367. *1050*

Charrière F. — Quelques témoignages de juristes modernes sur saint Thomas. — NovVet 2 (1927) 426-428. *1051*

Hessen J. — Thomas v. Aquin und seine Bedeutung für die Gegenwart. — Deutsche akad. Rundschau 6 (1926) n. 22, 2-4. *1052*
Zu Hessen, n. 352, 552, 929 A, vgl. *Horten*, BullThom 4 (1927) [169]-[178]; vgl. n. 898.

Jansen B. S. J. — Die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik. — Phil. Monatshefte d. KantStud 2 (1926) 94-108. *1053*
Bespr.: Schol 2 (1927) 144.

Jansen B. S. J. — Moderne Denker und Neuscholastik. Ein internationales Symposion. — StZt 112 (1926) 72-84. *1054*
Zu Zybura, n. 561. — Vgl. *Kremer R.* Une enquète sur la Néo-scolastique et la pensée contemporaine. RNéosc 28 (1927) 243. — Bespr.: DivThom(Fr) 5 (1927) 352-354; LitHdw.63 (1926-27) 906 f.

Johnson G. — The Revival of Scholastic Philosophy. — Princeton Theological Review 24 (1926) 206-224. *1055*
Bespr.: Schol 2 (1927) 136.

Kolisko E. — Thomas von Aquino und die Verchristlichung der Naturwissenschaft. — Die Drei 6 (1927) 729-737. *1056*

Prévost J. — L'avenir de Saint Thomas d'Aquin. — Europe. (1927, 15. Jan.) 130-133. *1057*

Sartiaux F. — Le thomisme est-il une philosophie rationnelle ? — RHistPhRel 7 (1927) 365-376. *1058*

Steiner R. †. — Der Thomismus der Gegenwart. — Die Drei 6 (1927) 702-728. *1059*

Talamo S. — Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna. — Roma, Pustet. 1927. 120 SS. *1060*

Bespr. : Crit 3 (1927) 251 f. — Greg 8 (1927) 322 f. — RivFilNeosc 19 (1927) 382 f.

Thiel M. O. S. B. — Immerwährende und neuere Philosophie als Lern- und Lehrstoff. — DivThom(Fr) 5 (1927) 257-276. *1061*

Tischleder P. — Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie. — Freiburg i. B., Herder. 1927. VIII-37 SS. *1062*

Woroniecki O. O. P. — [Der Wert der spekulativen Noten des Thomismus. Polnisch.] — Przeglad Teol (1927) 27-42. *1063*

Descoqs P. S. J. — Thomisme et scolastique. — A propos de M. Rougier. — ArchPh 5 (1927) 1-174. *1064*

Théry G. O. P. — M. Rougier et la critique historique. — RJeunes (1927, 1. Bd.) 133-148 ; 262-278 ; (2.Bd.) 310-315 ; 424-448 ; 555-559. *1065*

Zu Rougier vgl. n. 603, 633 ; *de Solages B.*, Le procès de la scolastique. RThom 10 (1927) 317-333 ; *Mansion A.*, BullThom 4 (1927) [14]-[27] ; *Morard M.* O. P., DivThom(Fr) 5 (1927) 349-352.

Zur Gegenwartsbedeutung des hl. Thomas vgl. n. 559-561, 601, 612, 898.

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Mazzone G. — [*Allgemeines.*] — Scolasticismo e Tomismo. — GiornDantesco 28 (1925) 50-51. *1066*

Jaccard P. — La renaissance thomiste dans l'église du Cardinal Mercier à M. Jacques Maritain. — RThPh 15 (1927) 134-161. *1067*

Dazu :

Journet C. — Chronique de philosophie. — NovVet 2 (1927) 406-421. *1068*

Anonymus. — [*Amerika.*] — La philosophie scolastique et les études médiévales en Amérique. — BullThom 4 (1927) [28]-[30]. *1069*

Keeler L. S. J. — American Catholic Philosophical Association « The New Scholasticism ». — Greg 8 (1927) 464-468. *1070*

Olgiati F. — Il movimento filosofico neoscolastico ed il pensiero contemporaneo anglo-americano. — RivFilNeosc 18 (1926) 363-376. *1071*

Kremer R. — [*Belgien.*] — La philosophie en Belgique en 1926. — NewSchol 1 (1927) 259-266. *1072*

Boehm A. — [*Deutschland.*] Le Thomisme en Allemagne. — BullThom 4 (1927) [156]-[169]. *1073*

Diebold J. — La théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration. 1750–1850. — Straßburg, Le Roux. 1926. XXVIII-362 SS. *1074*

Bespr. : EphThLov 3 (1926) 553-555.

Anonymus. — [*Frankreich.*] — La société thomiste en 1926. — BullThom 4 (1927) [33] f. *1075*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Le cercle thomiste féminin de Paris et ses cahiers. — VieSp 15 (1926–27) 394-396. *1076*

Masnovo A. — [*Italien.*] — Il Neo-Tomismo in Italia. Origini e prime vicende. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1927. 244 SS. *1077*

Hinweise : Idealismus : 622 ; Realismus : 624 ; Thomistenkongresse : 624, 927 A.

3. Einzelne Personen.

de Giovanni E., Fermi A., Ferrari L. — Il filosofo canonico Vincenzo *Buzzetti* nel 1° centenario della morte (1824) celebrato dall' Università cattolica del S. Cuore et dal Seminario vescovile di Piacenza. — Piacenza, Sem. Vesc. 1925. 125 SS.
Vgl. BullThom 3 (1926) [215]. *1078*

Szabó S. O. P. — Il Reverendissimo P. Giacinto Maria *Cormier*, 76° Maestro Generale dell' Ordine dei Predicatori, fondatore del Collegio Pont. Angelico. In occasione del 10° anniversario di sua morte. 17 Dic. 1916–17 Dic. 1926. — Angel 3 (1926) 465-499. *1079*

Anonymus. — Le Réverendissime P. Hyacinthe M. Cormier des Frères Prêcheurs. 76me Général de son Ordre. — Avignon, Aubanel. s. d. [1927] XI-304 SS. *1080*

Peters N. — Josef *Feldmann*. — ThGl 19 (1927) 598-603. *1081*

Gemelli A. O. F. M. — [*Gemelli.*] — Il mio contributo alla filosofia neo-scolastica. — Milano, Vita e Pensiero. 1926. 84 SS. *1082*

Gori P. — [*Gentile.*] — S. Tommaso d'Aquino e il nuovo idealismo di Giovanni Gentile. — Udine, Arti graf. coop. Friulane. 1925. 18 SS. *1083*

Curtius E. R. — Jacques *Maritain*. — Die Literatur 29 (1926–27) 1-7. *1084*
Zu Maritain vgl. Orplid 3 (1926) 10. Heft : Katholisches Frankreich.

Häfele G. O. P. — Constantin von *Schäzler*. Zu seinem hundertsten Geburtstag. 7. Mai 1827. — DivThom(Fr) 5 (1927) 411–448. *1085*

Merkle S. — Antonio *Uccelli* und Thomas Contra errores Graecorum. — RömQschr 35 (1927) 209-246. *1086*

Hinweise : de Bonald : 613 ; Cousin : 613 ; Darwin : 576-578 ; Franzelin Card. : 719 ; Pesch C. : 632 A ; Pius XI. : 905 ; Scheler : 682 ; Schelling : 613 ; Spencer : 613 ; Sturzo : 616.

Personenregister zur Thomistischen Literaturschau.

Die Zahlen verweisen auf die fortlaufende Titelnumerierung. — « A » hinter einer Zahl verweist auf eine dem Titel folgende Notiz. — Die Namen der Rezensenten wurden in das Personenregister nicht aufgenommen.

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Bolzano B. — Philosophie der Mathematik oder Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik (F. Schöninghs Sammlung Phil. Lesestoffe, 9). — Herausgegeben von H. Fels. Paderborn (1927). 88 SS.

Budde F. — Einführung in die Philosophie. I. Bändchen: Begriff und Einteilung der Philosophie. Die deduktive Logik. — Münster i. W., Aschendorff (1928). 48 SS.

Cappello F. M. S. J. — Tractatus canonico-moralis de Sacramentis juxta Codicem juris canonici. Vol. II. Pars I. De Poenitentia. — Vol. III. De matrimonio. Ed. altera. — Turin, M. Marietti (1926–27). v-896; v-988 SS.

Carbone C. — Praxis Ordinandorum ad canones Codicis Juris Canonici redacta. — Taurini, Marietti (1928). xv-246 SS.

Cathrein V. S. J. — Philosophia Moralis [14]. — Friburgi Br., Herder (1927). xix-524 SS.

Cayré F. A. A. — La Contemplation Augustinienne. Principes de la spiritualité de Saint Augustin. — Paris, A. Blot (1927). xii-337 SS.

Colli-Lanzi C. — Theologia moralis universa juxta Codicem juris canonici in memoriae auxilium aptiori methodo et digesta. Vol. II. — Turin, M. Marietti (1927). 423 SS.

Contributi del Laboratorio di Psicologia et Biologia. — Milano, Soc. Editr. « Vita e Pensiero ». Serie prima: 382 SS.; serie seconda: 259 SS.

Cros L. J. M. S. J. — Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins. II. Les Luttes (Avril 1858–Février 1859); III. La Chapelle et Bernadette (Février 1859–Avril 1879). — Paris, G. Beauchesne (1927). T. II.: 490 SS.; T. III.: 284 SS.

Dempf A. — Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Dialektik (Veröffentlichungen des Kathol. Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. II, Heft 1). — Münster i. W., Aschendorff (1926). 90 SS.

Diès A. — Autour de Platon. T. 1.: Les voisinages — Socrate; T. 2.: Les dialogues — Esquisses doctrinales. — Paris, G. Beauchesne (1927). xvi-615 SS.

Fahsel H. — Des hl. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt. — Freiburg i. Br., Herder (1927). xv-511 SS.

Feldmann J. — Okkulte Philosophie. — Paderborn, F. Schöningh (1927). viii-223 SS.

Forke A. — Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. — Handb. der Philos. von Baeumler und Schröter, Abt. V., Beitr. C.; 13.-15. Lieferung. — München, R. Oldenbourg (1927). 215 SS.

Fröbes J. S. J. — Psychologia speculativa in usum scholarum. Tom. I.: Psychologia sensitiva. vii-253 SS. — Tom. II.: Psychologia rationalis vi-344 SS. — Freiburg, Herder (1927).

Gardeil A. O. P. — La structure de l'âme et l'expérience mystique. 2 vol. — Paris, J. Gabalda (1927). 1. vol : xxxiv-397 SS. ; 2. vol. : 370 SS.

Gemelli A. — Il mio contributo alla filosofia neoscolastica. — Milano, Soc. Editr. « Vita e Pensiero ». 81 SS.

Geyer B. — Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. II. Teil : Die patristische und scholastische Philosophie[11]. Berlin, Mittler (1928). xviii-826 SS.

Götzmann W. — Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie. — Karlsruhe, Fr. Gutsch (1927). viii-247 SS.

Grabmann M. — Neu aufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosoph.-philolog. und historische Klasse, XXXII. Bd., 7. Abhandlg.) — München, R. Oldenburg (1927). 124 SS.

Jansen F. X. S. J. — Baius et le Baianisme. Essai théologique. — Museum Lessianum. Section théol. No 18. — Louvain, Museum Lessianum (1927). xviii-237 SS.

Imle F. — Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. — Paderborn, F. Schöningh (1927). 287 SS.

Koch J. — Durandus de S. Porciano O. P. — Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil : Literaturgeschichtliche Grundlagen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XXVI., 1). — Münster i. W., Aschendorff (1927). xv-436 SS.

Kortleitner Fr. X. O. Praem. — De Judaeorum in Elephantine-Syene colonia eiusque rationibus cum vetere testamento intercedentibus. — Innsbruck. F. Rauch (1927). 59 SS.

Küenburg M. S. J. — Der Begriff der Pflicht in Kant's vorkritischen Schriften. — Innsbruck, F. Rauch (1927). 40 SS.

Kuntze F. — Erkenntnistheorie. — Handbuch der Philosophie von Baeumler u. Schröter, Abt. I., Beitr. B. — München, R. Oldenbourg (1927). 112 SS.

Kynast R. — Ein Weg zur Metaphysik. Ein Versuch über ihre Möglichkeit. — Leipzig, F. Meiner (1927). xiv-353 SS.

Masnovo A. — Il Neo-Tomismo in Italia. Origini e prime vicende. — Milano. Soc. Editr. « Vita e Pensiero » (1927). 244 SS.

Mentré F. — Pour qu'on lise Cournot. — Bibliothèque des Archives de Philosophie. — Paris, G. Beauchesne (1927). viii-244 SS.

Merkelbach B. H. O. P. — Quaestiones de Embryologia et de ministratione baptismatis. — Liège, « La Pensée catholique » (1927). 87 SS.

Mersch E. S. J. — L'obligation morale, principe de liberté. — Louvain. Museum Lessianum (1927). 165 SS.

Müller G. — Friedrich Schlegel : Von der Seele. Mit einer Einführung herausgegeben von G. M. — Augsburg, B. Filser (1927). lxvii-57 SS.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Kleine Beiträge.

Literarische Besprechungen.

Thomistische Literaturschau.

Superiorum permissu.

De licentia Ordinarii.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 767 27

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.